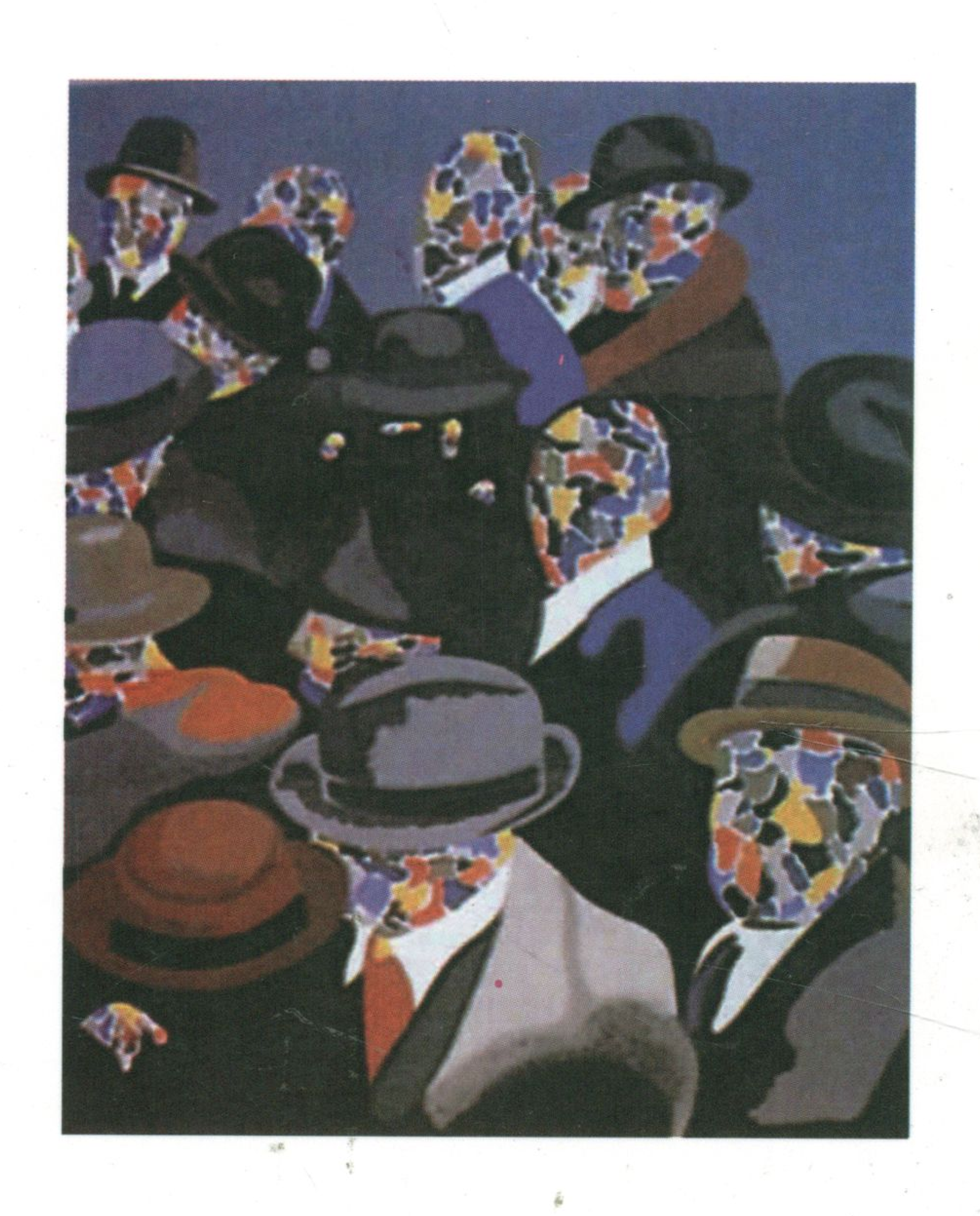
عبد العزيز بومسهولي

مبادئ فلسفة التعايش



أفريقيا الشرق

مبادئ
فلسفة التعايش

المؤلف : عبد العزيز بومسهولي

عنوان الكتاب : مبادئ فلسفة التعايش

رقم الإيداع القانوني : 2012 MO 2561

ردمك : 9-854-25-9981

أفريقيا الشرق - المغرب

159 مكرر ، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء

• المطبعة : الهاتف : 04 95 25 0522 / 13 98 25 22 05

الفاكس: 20 29 25 0522

• النشر والتصفيف : 39 ، زنقة علي بن أبي طالب - الدار البيضاء

الهاتف : 53 67 29 0522 / 54 67 29 0522

الفاكس : 72 38 48 0522

البريد الإلكتروني : E.mail : africorient@yahoo.fr

عبد العزيز بومسهولي

مبادئ فلسفة التعايش

أفريقيا الشرق

"إن الناس الأحرار هم وحدهم الأكثر اعترافا ببعضهم البعض..."

سبينوزا

"ليست المسؤولية في واقع الأمر مجرد صفة للذاتية، كما لو كانت هذه موجودة في ذاتها سلفا قبل العلاقة الإيطيقية، وليست الذاتية من أجل ذاتها، إنها بالأحرى من أجل الآخر."

ليفناس

"ما لا يَصير ليس غيراً، وما ليس غيراً لا يتعايش"

بومسهولي

إهداء

إلى زوجتي مُصممة اللباس الأصيل.

إلى ابني وسيم فنان الهندسة الداخلية الشغوف بإبداع أشكال جمالية.

إلى ابنتي ريم المتفلسفة الرجاوية المحبة للحكمة والعلوم.

من أجل تعايش نبتكر من خلاله فن كينونتنا . . .

الفهرس

الباب الأول : مبادئ فلسفة التعايش

الباب الثاني : من أجل فلسفة غيرية

الباب الثالث : التعايش وفن العيش

المدخل إلى التعايش

I - الغير شرط إمكان التعايش

يتأسس التفكير في الغير من المنظور الايطيقي-الاخلاقي- جوهريا على فهم مغاير للإنسان، فهو ينحو نحو نزع الوثوقية عن كثير من المسلمات التي تتعلق بهوية الإنسان، وحقيقة وجوده في العالم، وحقيقة وجوده مع كائنات غيرية في نفس العالم الذي غَدا عالم تعايش..

لقد بنيت كثير من التصورات والمفاهيم على مسلمات تتصور الإنسان انطلاقا من هويته الصافية التي تتحدد إما بالجنس، أو باللغة أو بالدين، أو غير ذلك من المحددات التي تحصر كينونة الإنسان في زاوية معتمة، يغدو من خلالها نظره إلى الآخر مشوبا بالقصور والدونية إن لم نقل بالعداء. ومن هنا سر تمجيد الذات وتقديس ماضيها التاريخي الذي لا ترى فيه إلا عصرا ذهبيا، مع أنه في كثير من الحالات غالبا ما يكون ذلك التاريخ الممجد استبداديا اقصائيا يعتمد نمط حياة قسرية تقوم على الإخضاع والإجبار وإلغاء حرية التفكير، وإقصاء الآخر وإبعاده أو تدميره في حالة عدم خضوعه لسيطرة الذات، بمعنى إجباره على التخلي عن معتقداته أو دينه أو ملته أو لا تدينه. ويشهد التاريخ القديم والحديث عن الحالات الكثيرة التي تمت فيها إدانة الآخر حتى قبل الالتقاء به، والاقتراب من إنسانيته. أي من وجهه الإنساني الذي يعتبر بوابة للتسامح، ومن بين تلك الحالات إبادة شعوب بكاملها، وما زالت

شعوب أخرى تتعرض للاضطهاد، ويتم إجبارها على التخلي عن لغتها الأم وتبني لغة المضطهد.

لعل اخطر ما يتضمنه إقصاء الآخر، هو انبثاق العبودية وانمحاء الحرية، وهذا الانبثاق يكشف عن سيادة نظام شمولي يطمس كل انفتاح للذات تجاه العالم. وليس هذا الانفتاح سوى بحث الذات عن غيريتها، أي عن نمط الوجود الإبداعي المغاير والمغامر في آن، فهو مغاير باعتباره يختبر إمكانياته القصوى في الحياة معليا من شأن قدرته على إبداع تمثل للوجود، تجعله جديرا باحترام ذاته وتقديرها، وفي جعلها أكثر إسهاما ومسؤولية تجاه الغير. وهو مغاير لأنه يستطيع أن يحول فرصة اللقاء بالآخر المجهول إلى لحظة تاريخية ينبثق عنها تشكيل جديد للحياة، تشكيل يستفيد من إمكانيات الطرفين الذات والآخر. فالمغامرة هنا تعني الاستفادة من اللقاء باعتباره أساس أي حوار مؤسس لقيم الحياة، وتحويل ما تراه الذات الدغمائية تهديدا للآخر إلى بناء وإسهام فعال في إغناء الوجود، فالمغامرة الحقة هي تكسير للجدار الذي تؤسسه العادات والتقاليد المتحجرة الضيقة، وخلق فرصة للإصغاء التي يتحدث فيها الوجود باسم الكائن الأخلاقي آمرا إياه بتحمل مسؤوليته إزاء الآخر، بما هي شرط إمكان التعايش.

لعل أهم تأويل نستخلصه من هذه الرؤية الفلسفية هي أن وجود الإنسان في العالم، ليس جديرا بالتسمية إن لم يكن وجودا مع- ومن- أجل الآخر، ومن هنا فإن أخلاق الغير لا تعني وضع قواعد أخلاقية تتضمن أوامر ونواهي تقيد حرية الأنا والغير، وتجعل نمط حياة الآخر يمضي وفق ما تشرعه الأنا الأخلاقية للغير، ولكنها تعني ترك الآخر يحيا وفق نمط أخلاقيته الخاصة التي لا يشكل وجودها تهديدا للأنا، وإنما تعبيرا عن نمط وجوده المختلف. ولاشك أن احترام أخلاق الغير هو المؤسس للمجتمع المدني الحداثي، فكل الجنسيات

لا تساءل في المجتمعات المدنية الديمقراطية عن ممارستها الشعائرية أو العقدية، ولا عن عاداتها الخاصة، ولا عن أرائها الحرة، ولكنها تساءل عن انتهاكها لقانون التعايش أو المس بما يهدد الوجود المدني لهذه المجتمعات، كالدعوة إلى الكراهية والعنف، أو إلى معاداة أبناء الديانات الأخرى، أو الحث على ممارسة العنف ضد المرأة والأقليات الاثنية والدينية. وهكذا فإذا كان المجتمع المدني يتبنى خيار القبول بالآخر وتركه يعيش وفق نمطيته الخاصة، فإن المجتمع الإكراهي، يرفض الآخر، ولا يترك الفرصة لمختلف الشرائح الثقافية والاجتماعية لأن تعبر عن وجودها، أو أن تنفتح على الحياة، مجتمع كهذا ما زال يفرض على المرأة الحجر، باعتبارها آخر الرجل (غيريته) التي لا تستحق سوى أن تكون موضعا آمنا للخصوبة التناسلية، أي للتعبير عن قدرة الرجل وفحولته واستمرار وجود نمطه البطريركي، ولا نستغرب حين نرى كبار مفتي البلدان العشائرية ،وهم يفتون بتحريم عمل المرأة أو مشاركتها العمل ،أو مرافقتها ،أو حتى النظر في وجهها، وهو ما لا تزال آثاره بادية إلى اليوم، حيث يتم حرمان المرأة من الاعتراف بها ككائن إنساني يستحق أن يكون جديرا بهويته، و بحريته التي تخوله ممارسة شؤونه المدنية داخل فضاء إنساني متعايش.

يتسم المجتمع المدني المسئول بالاعتراف بكل الاختلافات، والاعلاء من كل ممارسة دينية كانت أو مدنية تحترم القانون، في حين يتسم المجتمع اللامدني / الإكراهي بالانغلاق عبر تبني قاعدة تحرم أي نمط جديد يجعل من الإنسان جديرا بكرامته، ويُبْقِي على أشكال عدة تقهر الإنسان، وتقصي الآخر كليا عن مجاله، ويعتبر التأثر بهذا الآخر تآمرا يهدد وجوده الأمني والذاتي. لقد شرع الفكر الفلسفي منذ نشأته في خلخلة مفهوم الهوية المغلق، مؤسسا بذلك تصورا جديدا لمفهوم الهوية التي يشكل الآخر والغير بعدا لها، فالهوية هي ما يصير من أجل

الغير ؛ إذن فالهوية والغيرية هما الشيء ذاته ؛ فما لا يصير ليس غيراً، وما ليس غيراً لا يتعايش.

II - من أجل تأويل إيجابي لأخلاق التعايش

يجعل التأويل الإثباتي للأخلاق، من هذه الأخيرة فنا للوجود أي ايطيقا لا تقوم على الاوامر والنواهي التي تتضمنها القواعد الاخلاقية، بقدر ما تقوم على الاحترام والتقدير للذات والآخر أي للإنسانية، التي تجعل أفق الكائنات الإنسانية بكل فروقاتها واختلافاتها وتمايزاتها كونيا. بمعنى أن المعنى الأخلاقي للكونية يقوم على التأويل الإيجابي لأخلاق الفرد. وبالتالي لا يعتبر الفرد ضمن هذا التأويل فضلة وإنما نواة أساسية للكونية، ففي إعادة الاعتبار للفرد يتأسس منظور كونية الحق، فالفرد يستعيد حقوقه من خلال ضمانة الكوني. والكونية إذ تعمل على إشاعة حقوق الإنسان واستيعابها بغض النظر عن الظروف والملابسات، فإنها ترسخ قاعدة العلاقة الايطيقية بين الذات والآخر، بين الفرد والمجتمع المدني، بين الفعاليات المدنية والثقافية والحقوقية ودولة الحق والقانون، بل إن هذه القاعدة الايطيقية تجعل من الاعتراف بالحق وسيلة للاعتراف بكينونة الإنسان، هذه الكينونة التي تتميز بنزوعها الدائم نحو المغايرة، أي نحو أن تكون حائزة على حقها في أن توجد على نمط خاص بها، وليس على نمط نموذج ماثل أمامها أو في تاريخ ماضوي، وهذا الحق في أن تكون على نمطها الخاص هو الفردية، أي تلك الخاصية التي تجعل من الفرد جديرا بحياته ممتلكا لكرامته في محيط يحترم فيه رغبته ونزوعه العقدي والفني، ويقدس حياته. إن الكونية نقيض النزعة السلفية التي تشجع الكائنات لا على أن يكونوا أفرادا وإنما قطعانا منقادة لما يمليه الماضي وما يحمله من قواعد أخلاقية تفرغ الكائن من شحنة الإنتاج من أجل الحياة والآخر،وترجعه كائنا مغتربا عن زمانه لا

ينشد سوى التماثل مع كائنات أضحت مقدسة بفضل نصوص فقهية رسختها السلطة الاستبدادية، فالكائن يكون وفق هذا المنظور عدما يتمثل قواعد السلوك السلفية، فلا يفكر ولا يتخذ أي قرار أو يبادر إلى إبداع قيم أخرى مغايرة، وإنما يمضي وفق ما خولته أخلاق السلف تلك التي وسمت بسمات الدين. وهو ما يعني أن الأخلاق لا تستمد من الثقافة المدنية المسؤولة، وإنما من الثقافة الدينية وهذا لا يعني تبخيس القيمة الأخلاقية الدينية، وإنما التبخيس يندرج من السلطة الإكراهية الشمولية التي تؤسس أخلاق المجتمع على الدين، وتجعل من هذا الأخير المصدر الوحيد للأخلاق، أي لأخلاق الأمر والنهي، والسير على نمط السلف. وهذا التقييد الديني الذي لم تعرفه حتى العصور النبوية لمختلف الديانات في زمانها هو ما يجعل من الأخلاق الدينية وسيلة تستغلها السلطة الإكراهية لفرض أخلاق جبرية لا أثر للفرد فيها. وتقصي الآخر عن دائرتها، رافضة الاعتراف بالأخلاق الكونية المؤسسة للقاعدة الأخلاقية للحق في الوجود والاختلاف والتفكير والعقيدة. وهنا بقدر ما تُشَدِّدُ النزعة القهرية لأخلاق المؤسسة على الثقافة الدينية، بقدر ما يتحول الأفراد إلى كائنات مطواعة تتظاهر بتمثلها لأخلاق الطاعة، والخضوع لأولياء الأمور المستبدين، الذين ما زالوا يعتبرون حتى حق التظاهر السلمي في بلدانهم انحرافا عن القواعد والعادات الأخلاقية، وانسلاخا عن الملة والدين وعن الهوية، ومازال البعض منهم يعتبر الاحتفاء بالذات والاحتفال ببعض مظاهر الحياة تغريبا أي انسلاخا عن الذات وتمثلا للآخر.

ومن ثمة يشتد الحصار على دعاة الأخلاق الكونية المستمدة من مبادئ حقوق الإنسان، في حين يشتد عود المرائين والمتظاهرين بالتدين، وهنا يغلو التطرف الذي يعني إقصاء وجه الآخر، وصوته، ووجوده، وإقصاء الآخر هو قضاء على إمكانية التعايش.

ينبني التأويل الايجابي لأخلاق الفرد على أساس تبني أخلاق مدنية، تحتفي بالفردية، وهذه الأخلاق لا تقصي الأخلاق الدينية كما قد يتوهم البعض، ولكنها على العكس من ذلك تمتصها فتحولها إلى أخلاق إيجابية قائمة على العقيدة الحرة للفرد، أي أن الأخلاق المدنية تستوعب الفرد وتتركه حرا في تأسيسه لأخلاقه الخاصة سواء كانت مدنية أو دينية. بل إن هذه الأخلاق لا تعلن العداء لأي مذهب ديني أو جنسي أو ثقافي لا يهدد التساكن وأسس التسامح. وإذا كانت الأخلاق الدينية في المجتمع الإكراهي ترفض أية أخلاق مغايرة أو مدنية، فإن الأخلاق المدنية باعتبارها قائمة على المسؤولية إزاء الآخر تؤسس لقاعدة أخلاقية قائمة على احترام الأخلاق الخاصة، واحترام التعايش الأخلاقي، الذي يجعل من المواطنة -ضمن دولة الحق والقانون- مبدءا ساميا لأنه على أساسه ينضج التعبير الحر والخلاق، ويسترد قيمة الحياة التي تغدو مقدسة تستحق أن تعاش، عوض اعتبار الآخر الدنيوي أو الذي ينتمي إلى دين آخر هو من يستحق هذه الحياة، بينما أبناء هذا الدين يستحقون الآخرة. وهكذا تحول الأخلاق المدنية الحياة إلى قيمة إيجابية للفرد والمجتمع عوض إفراغها من القيمة أو ابتذال الوجود الحيوي والحر فيها. ومن ثم فإن المنظور المدني للأخلاق أوسع واشمل مما دفع كانط إلى اعتبار أن الأخلاق هي المؤسسة للتشريع الأخلاقي وليس الدين. والدين ذاته يستمد دعامته من الأخلاق، حتى وجود الله لا تقدر البراهين الانطولوجية على إثباته وإنما تثبته الضرورة الأخلاقية عوض أية براهين أخرى تيولوجية او انطولوجية او كوسمولوجية.

III - التعايش تحت رعاية العقل

يعد الفكر الفلسفي الحديث مبادرا في خلخلة كثير من المفاهيم الدغمائية المتعلقة بالإنسان، فبعد أن استرجع الكائن الإنساني ذاته

التي تعي وجودها ككينونة مفكرة مع ديكارت، بدأت ملامح استعادة مفهوم جديد للإنسان بالنظر إلى وعيه وقدرته وكفاءته وعلاقته بالغير. في سبيل ذلك تؤسس ايطيقا سبينوزا أخلاقا محايثة تنبني على علاقة الإنسان الأخلاقية بالغير في ظل رعاية العقل، وبالتالي فإن الإنسان لم يعد منظورا إليه في حيزه الدغمائي الذي يجعل أخلاق الأنا مهيمنة على الآخر، وإنما في حاجة الإنسان إلى الآخر، وهذه الحاجة هي شرط أساسي ليصير الإنسان ذاته، فإنسانية الإنسان تتشكل انطلاقا من هذه الحاجة الماسة إلى الغير، بمعنى أن الفردية من هذا المنظور تغدو استقلالا يقوم على الحرية من جهة، وتفاعلا ايجابيا غيريا يقوم على العقل وهكذا تضمن الاستقلالية التباين والتفاوت الخلاق الذي ينبني على الطبيعة، وفي نفس الآن يؤسس التفاعل الإنساني لنمطية عيش الذات والآخر، أي لنمطية تعطي تأويلا إيجابيا للأخلاق، وهنا يستخلص سبينوزا فكرتين أساسيتين توضحان منظوره للأخلاق الايجابية، الأولى يعبر عنها بقوله :

- إن الناس يتفقون بالضرورة فيما بينهم، بقدر ما يعيشون تحت رعاية العقل.

أما الفكرة الثانية فيقول فيها :

- بقدر ما يعيش الناس تحت رعاية العقل، فإنهم يرتبطون أساسا بطبيعتهم. برهنة القضية (XXXV)[1].

ومعنى ذلك أن الناس بقدر ما يكونون خاضعين للعواطف والانفعالات، فإنه بمقدورهم أن يكونوا مختلفين في الطبيعة، ومتباينين عن بعضهم البعض، لكن الناس بقدر ما يعيشون في ظل العقل، فإنهم يكونون فاعلين ويقومون بالضرورة بما هو خير بالنسبة للطبيعة

1- Spinoza : *Ethique* traduction par Charles Appuhn. Tome 2, Quatrième partie proposition (XXXV) P 65.

الإنسانية، وهكذا فإن الناس يرتبطون دائما فيما بينهم بالضرورة بقدر ما يحيون تحت توجيه العقل، ومادام الأمر كذلك فليس هناك من حاجة بالنسبة للإنسان سوى غيره. وتؤسس الحرية داخل هذا المنظور الأساس الايطيقي للتفاعل الإنساني والذي يتمثل في الاعتراف، فسبينوزا يقول في القضية LXXI :

- إن الناس الأحرار هم وحدهم الأكثر اعترافا ببعضهم البعض (القضية LXXI) من كتاب الأخلاق[2].

- يغدو الاعتراف ايطيقا التفاعل الإنساني فهو الأرضية التي على أساسها يتجدر الارتباط بالغير. وتنكشف الصداقة كدعامة للوجود الحر المستقل للإنسان ويظهر الخير باعتباره تجليا للخبرة الأخلاقية المتبادلة، تلك التي تجعل للحياة الإنسانية معنى ايجابيا.

ويتمثل هذا المعنى الإيجابي في التأسيس لحياة حرة منبنية على أخلاق المدينة، لا يخضع فيها الإنسان الحر سوى للعقل، فهو يتحرر من أي سلطة أخرى، ومن أي طاعة مَبْنِية على إكراه خارجي، وبقدر ما يحاول "العيش حرا، فإنه يرغب في معاينة قاعدة الحياة والمنفعة العامة، وبالتالي فإنه يحيا بإتباع القانون العام للمدينة. إذن فإن الإنسان الحر الذي يقوده العقل، يرغب من أجل عيش أكثر حرية، أن يعاين الحق العام للمدينة (للدولة)" (برهنة القضية (LXXIII)[3].

لايعني العيش الأكثر حرية في المدينة فقط التفاعل المشترك بالآخر، ولكنه يعني أيضا درء الكراهية والعداء لأي شخص كان. وتجنب تبخيس كرامته بمعنى أن الكراهية فيما يقول سبينوزا : يجب أن تبطل بالحب، وان أي أحد منقاد للعقل، فإنه يحب للآخرين ما يرغبه

2- Ibid P : 139.
3- Ibid P : 143.

لنفسه، وبالتالي فإن الوصول إلى تحقيق المعرفة الحقة يقتضي إزالة ما يمكن أن يعيق أسس عيش حر، من غيظ أو كراهية أو تجبر وما شابه ذلك. لأن من شأن إشاعة أخلاق الكراهية أن يعم العداء وينعدم أساس الحياة الحرة الكريمة، فبقدر "ما يثير الناس عداءهم لبعضهم البعض، بسبب الحسد أو بسبب مشاعر أخرى كالكراهية، فإنهم يواجهون بعضهم البعض" (الفصل 10)[4].

لكن في مقابل أخلاق الكراهية التي تهدد استقرار المجتمع المدني، يدعو سبينوزا إلى أخلاق المحبة، تلك التي تضمن سيادة أخلاق مدنية كفيلة بتحقيق سبيل التعايش الكريم، فهذه الأخلاق لا تقوم على الإكراه وإجبار الناس على الخضوع إلى سلطة قاهرة، ولكنها تقوم على استمالة قلوب الناس بالأريحية، يقول سبينوزا في (الفصل XI) :

"إن القلوب لا يتم الإستيلاء عليها رغم ذلك بواسطة الأسلحة، ولكن بواسطة الحب والأريحية"[5].

ومن ثمة فمن الأجدى للبشر قبل كل شيء أن يمتلكوا علاقات اجتماعية ملزمة لهم، علاقات مترابطة بطريقة تجعلهم قادرين على تشكيل وحدة خير شاملة، وخلق ما يمكن أن يجعل الصداقات أكثر متانة وصلابة. وهذه هي ضمانة الأمن والسلام لمجتمع إنساني يعيش تحت رعاية العقل. فهذا المجتمع أضحى مدنيا بموجب عقد اجتماعي، أي بفضل رضا الأفراد وتعاقدهم فيما بينهم على إقرار سبل حياة كريمة متحررة من العبودية ومن الشهوة، ومن عنف الغير لأنهم يعيشون في نظام ديمقراطي أكثر تسامحا. وفي سبيل الحفاظ على هذا المجتمع

4- Ibid P :151.
5-Ibid P :151.

المدني المتسامح يدعو سبينوزا إلى الحفاظ على قانون المجتمع المدني، لأن من شأن انتهاكه أن يحدث ضررا بحقوق الآخر، وانتهاكا لحرمة الدولة، وتهديدا لأسس الأمن والاستقرار، والتعايش.

يستعيد سبينوزا من خلال بنائه لأخلاق إيجابية محايثة الاعتبار للحياة المدنية القائمة على تقدير الذات واحترام الغير. وهو ما يجعل من فيلسوف من عيار سبينوزا معاصرا لنا.

الباب الأول

مبادئ فلسفة التعايش

I – مبدأ الاحترام

مهدت الثورة الكوبرنيكية، التي قوت وضع الإنسان باعتباره ذاتا مشرعة، للكانطية بتأسيس أخلاق غيرية، تقوم على الاعتراف بوجود الغير باعتباره كيانا إنسانيا مستقلا، بمعنى أن الفلسفة العملية تطرح وجود الآخر بوصفه غائية موضوعية، بل هو غاية في ذاته جديرة بقيمة لا مشروطة.

إن إثبات وضعية الآخر، فيما يرى ريكور "لا يمكن أن تنتج في امتداد الكوجيطو الديكارتي، ولكن فيما يرى كانط داخل الفعل الذي يحدد العقل بواسطته طموحات ونزوعات الذات التجريبية" (الامبريقية) وهذا المبدأ الذي يحدد هذه النزوعات موجود في الاحترام، الذي يقوم على اعتبار الغير كغاية في ذاته وليس كوسيلة فقط[6].

أخلاق التعايش الكانطي تؤسس للعلاقة بالآخر قائمة على بنية الاحترام، التي تأخذ صيغتها في الواجب الإلزامي تجاه الغير، وهذا الواجب هو الذي يسمح ببناء التقدير الذي نضيفه على الشخص الآخر، لا كشيء، وإنما كإنسان له قيمة لا مشروطة، ومن هذه الزاوية يغدو كانط غير قابل للتجاوز، فرغم كل الانتقادات التي انصبت على

---

6 - Paul Ricœur, Sympathie et respect in : *A l'école de la phénoménologie* Paris, Vrin, 1986. P274.

مشروع الأخلاق الكانطية فإن كانط يضحى مبادرا في استباق تأسيس مفهوم للغيرية على جهتين أساسيتين : جهة الربط بين الاحترام والشخص؛ وجهة بنائه لواجب الاحترام على القاعدة الكونية للحق. فمن الجهة الأولى فالاحترام لا يرتبط إلا بالأشخاص، وليس بالأشياء مطلقا، لأن الأشياء تستطيع أن تثير في الإنسان عواطف وميولات كالحب المتعلق بالحيوان الأليف، أو الخوف من الحيوان الكاسر، أو الإعجاب بالطبيعة الخلابة مثلا، لكنها لا تستطيع أن تثير الاحترام، وحتى فيما يتعلق بالإنسان، الذي يمكن أن يكون موضوع إعجاب أو حب أو كراهية أو خوف، لكن دون أن يحظى بأي احترام، كما أنه بالإمكان أن يكون الإنسان موضع رهبة للآخر يجبره على الخوف منه والانحناء له، لكنه لن يستطيع أن ينتزع شعورا بالاحترام تجاهه. ويستشهد كانط ببيت لفونتونيل Fontenelle يقول فيه : "إنني أنحني أمام إنسان جبار، لكن روحي لن تنحني له أبدا"[7]، لكنه يضيف أنه بالامكان الانحناء احتراما لرجل بسيط متواضع تتوفر فيه فضائل استقامة الطبع التي تصل إلى درجة قد لا يجدها المرء في نفسه، وبناء على ذلك يصنف كانط الواجبات تجاه الآخر إلى نوعين :

أ – الواجبات المؤسسة على الميولات كالحلم والعطف.

ب – الواجبات المؤسسة على العدل.

الواجبات الأولى فمصدرها الميول العاطفية كالحب والشفقة والرحمة، وهي تتأسس على الرغبة ولا تتأسس على الحق[8].

بينما الواجبات المؤسسة على العدل، فهي لا تنحدر عن ميولات، ولكن عن حق الناس الآخرين. فحق الآخر هو الذي يتمثل في هذا

7- Kant : *Leçon d'éthique* traduction par Luc Langlois. Librairie générale française 1997. P : 330.

8- Ibid P :331.

المنظور الأخلاقي وليس حاجياته، وهكذا تغدو هذه الواجبات تتأسس على القاعدة الكونية للحق، ويضع كانط الاحترام ضمن أولى هذه الواجبات، واحترام حق الآخر يعد هنا مقدسا. "فليس هناك ما هو أكثر قداسة في هذا العالم من حقوق الناس الآخرين"[9].

ولهذا فيلزم أن يكون احترام حق الآخر، مصونا منبنيا على القاعدة الكونية للحق كما أشرنا سالفا، هذه القاعدة التي تجعل بالإمكان لأمر مطلق أن يضحى كليا، ويفترض هذا الأمر المطلق مبدأ الاحترام الذي يتجسد في اعتبار الإنسان موجودا كغاية، وليس كمجرد وسيلة يمكن أن تستخدمها هذه الإرادة أو تلك على هواها. على خلاف الموجودات غير العاقلة التي ليس لها إلا قيمة نسبية مشروطة، وهذا ما يجعل منها أشياء فقط، بينما الموجودات العاقلة تسمى أشخاصا "ذلك لأن طبيعتها تدل عليها من قبل كغايات، في ذاتها، أي كشيء لا يمكن استخدامه ببساطة كوسيلة، شيء يحد بالتالي من كل ملكة للفعل تبدو لنا سليمة، وهي موضوع لاحترامنا" ويستند هذا الاحترام على مبدأ عملي أسمى تستنبط منه قوانين الإرادة، ويغدو الأمر العملي على النحو التالي : "تصرف على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك كغاية دائما وفي نفس الوقت لا كمجرد وسيلة البتة"[10]، بمعنى أن كل كائن عاقل يجب أن يكون محترما كشخص، أي ككائن حددته الطبيعة ككائن في ذاته، أي كشيء لا يمكن أن يعامل على انه وسيلة قط. فخاصية الشخص بوصفه غاية في ذاته تقتضي إقرار الاحترام، وتحد من نزوعات الحساسية وميولاتها، ومن هنا فالمبدأ الأخلاقي يجب أن يكون عقليا وليس تجريبيا كما هو الحال الأحاسيس.

9- Kant : *Critique de la raison pratique*. Traduction par Luc Ferry et Heinz Wisman. Gallimard 1985 : P. 111.

10- كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة، محمد فتحي الشنيطي مكتبة القاهرة الحديثة 1956، ص 95.

يطرح كانط مسألة الآخر مقترنة بمفهوم الاحترام، والتأكيد على أن الآخر، وهو يوجد كغاية في ذاته يُحيل إلى إعطاء قيمة مطلقة للشخص الذي لا يمكن أن تعوض كرامته باعتبار أن قيمة تلك الكرامة لا تحدد بأي ثمن كان.

بهذا المعنى فإن الأمر المطلق "يغدو المبدأ الأخير لحقوق الإنسان"، إنه المبدأ الذي يؤسس لوجوب احترام الإنسانية في ذاتها باعتبارها قاعدة للكونية التي تضمن انفتاح الإنسان على آخريته انفتاحا يؤطره الاحترام؛ فتنسجم له الإرادة التي يسميها كانط عقلا عمليا بحيث تطابق القاعدة الكونية للحق. إن حمل الإرادات الأخرى التي تعارض هذه القاعدة الكونية للحق على احترام الإنسانية في ذاتها يضحى ملزما لزوم الأمر المطلق، ففي انتهاك هذه القاعدة انتهاك للإنسانية، ودور الإرادة التي تتمثل الأمر المطلق هو العمل على إرجاع الإرادات الأخرى إلى استعادة العقل. ومن ثم فتكريس القاعدة الكونية للحق هو تقديس للحياة ولكرامة الإنسان، وإقرار بحقوق الآخرين وحرياتهم. إن تأويلا إيجابيا للأمر المطلق الكانطي يفضي إلى اعتباره أساس المسؤولية اللامشروطة لحماية حقوق الإنسانية[11] الضامنة للتعايش.

II – مبدأ الاعتراف

إن الناس الأحرار فيما يرى سبينوزا هم الأكثر اعترافا ببعضهم البعض، ومعنى هذا كما أشرنا إلى ذلك هو كون الاعتراف مؤسس على وجود حر بالمعية. فكون الإنسان موجودا مع الآخر هو اللبنة الأساسية لأي اعتراف، لكن هذا الوجود بالمعية يبقى ناقصا ما لم تتحقق الحرية. لأن هذه الأخيرة هي الخاصية الجوهرية التي تجعل من جود الإنسان مع الآخر متكافئا ونديا. ومهما تحققت الندية والتكافؤ

11- Levinas : *Entre nous. Essais sur le penser-A-l'autre*. Grasset 1991, P.217.

في رؤية البعض للآخر رؤية قائمة على اعتبار بعضهم لبعض ذواتا حرة مستقلة حائزة على إرادتها غير الناقصة، فإن الاعتراف ينشأ كقاعدة للإقرار بمسؤولية الكائنات الإنسانية تجاه بعضها البعض.

تؤسس الإرادة الحرة للاعتراف بالكينونة الانسانية وبحقها في أن تكون كينونة مغايرة، وليست متماثلة مع ما يقابلها من ذوات أخر. اي أن تكون وفق نمطيتها الخاصة في الحياة، إن التطابق الجوهري لا يكون بين الذوات إلا على قاعدة الإنسانية، وهذا التطابق الجوهري في الخاصية الإنسانية هو مَا يسمح باستحقاق الاعتراف بالاختلافات الطبيعية أو غيرها من التفاوتات، لكنه لا يسمح بإظهار التفاوت على المستوى الإيطيقي الأخلاقي للإنسانية، ومن ثم نفهم سر نضال الأقليات العرقية أو الدينية في انتزاع الحق بمغايرتها للآخر، ونفهم أيضا إصرار الحركات النسائية في العالم على المضي قدما في سبيل انتزاع الاعتراف الشامل بكينونتهن المغايرة للآخر / الرجل وانتزاع حق المساواة في الحقوق، وهذا الحق لا يعني إلغاء الفروق الطبيعية للجنسين، ولكنه يعني سيادة مبدأ الاعتراف بحق الاختلاف الذي لا يدل على دونية أو نقص، وإنما يدل على تفتح كفاية الكائن المغاير والسماح له بتدبير فن العيش، لكن سيادة مبدأ الاعتراف لا يمكن أن تتحقق فيما يرى هيجل إلا بفضل الصراع من أجل الاعتراف. بل إن هذا الصراع يغدو قتالا واستعداد للتضحية بالنفس. فبدون هذا الصراع حد الموت بشرف واعتزاز "لن يكون هناك كائن إنساني على الأرض" فيما يستخلص كوجيف[12]، بمعنى أن هذا الكائن الإنساني لا يتأسس وجوده إلا على إعمال الرغبة المحمولة على رغبة أخرى، أي على رغبة الاعتراف. فهذا الكائن الإنساني لكي يستحق وجوده الذاتي يجب أن يستعد للاحتمالات القصوى لإشباع رغبته هذه. في مواجهة الآخر، ووضع ذاته والذات

12- Kojeve : *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard 1947. P14.

الأخرى موضع مخاطرة بفقدان الحياة، قصد انتزاع الاعتراف بقدر ما هو قيمة سامية. ولا يمكن أن تكون هذه المواجهة إلا صراعا أقصى يبلغ حد الموت. وهنا فقط بواسطة هذا الصراع تتحقق الواقعة الإنسانية، وتتأسس وتنكشف للذات والآخر بقدر ما تحققه من اعتراف متبادل. ولن يتحقق الوجود الإنساني، بتخلي أحد الطرفين المتصارعين عن المواجهة، أو ينتهي الأمر باختفاء أحدهما، لأن الذات تغدو مجردة من اعتراف الآخر الذي انسحب مستسلما أو هالكا، فهي لا تستطيع أن تسحب الاعتراف من الهالك أو المستلم. ومن ثم فمن أجل أن يتحقق الوجود الإنساني، وينكشف الكائن كوعي بالذات لابد من أن يظل الطرفان المتصارعان على قيد الحياة بعد الصراع، وهذا ليس ممكنا إلا إذا تصرفا بطريقة مختلفة في هذا الصراع. بمعنى أن أحد الطرفين حفاظا على حياته ينقاد لإشباع رغبة الآخر، متخليا عن رغبته في الاعتراف. فيتحتم عليه أن يعترف بالآخر دون أن ينال الاعتراف منه. إنه اعتراف بالآخر كسيد، واعتراف بوضعيته هو كعبد للسيد. هكذا يتولد الواقع الإنساني بوصفه مجتمعا يفرض وجود كائنات "مستقلة" بالذات، ولا يمكن للتاريخ أن يتقدم إلا على هذه القاعدة، فالجدل التاريخي هو جدل "السيد والعبد" لكن إذا كان تناقض "الأطروحة" و"النقيض" لا معنى له إلا داخل وحدة "التركيب" وإذا كان للتاريخ بالمعنى الدال للكلمة غاية نهائية، وإذا كانت غاية الرغبة هي الإشباع، وإذا كان هدف العلم الإنساني الحصول على قيمة الحقيقة المتعينة كونيا وبطريقة نهائية، فإن العلاقة بين السيد والعبد يجب في النهاية أن تبلغ حد الإلغاء والإبطال أي حد "السلب الجدلي" أي أن مرحلة الاعتراف النهائية إنما تنتج بالوصول إلى حالة تبادل الاعتراف، ذلك أن العلاقات بين الأسياد والعبيد تبقى غير مستقرة، فهي لا ترضى لا الأسياد ولا العبيد، فهي لا ترضى الأسياد لأن الاعتراف بهم ككائنات

مستقلة صادر عن كائنات / أشياء غير مستقلة، كما أنها لا ترضي العبيد الذين لا يعترف بإنسانيتهم بأي شكل من الأشكال. ولن يتحقق التاريخ الإنساني على الهيئة المثلى إلا بالاعتراف العقلاني المضاعف، المنبني على قاعدة شمولية تصبح فيها كرامة كل شخص ككائن إنساني حر ومستقل معترف بها من طرف الجميع [13].

يعتبر تخلص الإنسانية من العبودية بواسطة العمل حلقة حاسمة في إنهاء الصراع من أجل الاعتراف واستعادة الحرية المفقودة.

يعطي هيجل للعمل أهمية قصوى من أجل نيل الاعتراف فبالعمل تتحرر الذات من الخوف الذي يجعلها منقادة لرغبة الآخر وخاضعة له، وبالعمل تتأسس "أخلاقية العمل" التي تحفز الكائن الخاضع على اكتشاف ذاته ككائن بشري، وبالتالي فهو يتصور كونه قادرا على الحرية والإبداع باعتباره كائنا إنسانيا، وبالتالي فإنه يدفع بالتاريخ نحو الأمام، أي نحو الإقرار الشامل بالاعتراف المتبادل المبني على القاعدة الكونية[14].

إن استعادة هذا التأويل للجدل التاريخي للعالم البشري-رغم الانتقادات الموجهة الى تفاؤليته المفرطة بخصوص مستقبل العالم- لجدير بالتأمل، لاسيما وأن مجتمعاتنا العربية والإسلامية والثالثية لم تصل بعد إلى حالة الحسم في الوصول بالاعتراف إلى تمثل فعال يشكل القاعدة التي ينبني عليها المجتمع المدني والسياسي، في تعامله مع الدولة التي مازالت تتنصل من الاعتراف الشامل بحق المجتمع المدني والسياسي في المشاركة الفعالة لتدبير الشؤون العامة. قصد تحقيق دولة الحق والقانون.

13- Ibid P : 16.

14- فرانسيس فوكو ياما : نهاية التاريخ والانسان الأخير. ترجمة فريق مركز الانماء القومي بيروت 1993 ص 199.

يعني استلهام التأويل الهيجلي الكوجيفي في مرحلتنا الراهنة عدم الاستسلام للسبات الدوغمائي الذي تغذيه خطابات الدول الناقصة الديمقراطية والدول اللاديمقراطية التي تعمل على استدامة الخوف؛ ومن ثم الرضى بالخنوع لقوانينها اللاإنسانية الجائرة التي ترفض الاعتراف الكامل بمبادئ حقوق الإنسان كما هي متعارف عليها كونيا، بحجة الخصوصية وعدم الملائمة، أو بسبب تنافيها مع المعتقد والدين أو غير ذلك من المبررات. معنى ذلك أن الصراع من أجل نيل الاعتراف الشامل مازال يتطلب عملا جبارا ومخلصا لأهدافه النبيلة، لكن أخطر ما يهدد هذا الصراع من أجل الاعتراف هو النزعة الارتكاسية باعتبارها ليست نزعة عدمية فقط بل بوصفها نزعة عبودية ما قبل حداثية، وهذه النزاعات الارتكاسية تتمثل في الحركات الشعبوية التي تتبنى خطابات دينية أو عرقية تعارض بشدة وبطريقة دوغمائية أي قرار شامل بالاعتراف الكوني لحقوق الإنسان، معنى ذلك أنها تدفع نحو الانغلاق والتراجع، وتدمير أسس الحداثة والرغبة في احتقار المرأة وإعلان العداء لذوي المعتقدات الأخرى، أو للأطياف السياسية العلمانية، وللمثقفين الذين ينتجون خطابا إبداعيا أو فكريا. بمعنى ما إنها تمهد للتطابق التام مع سلفية مجسدة في ماض دموي استبدادي تجعله مقدسا وتعتبره ماضيا ذهبيا أي بعبارة أخرى تمهد لهدم أخلاق الغير، ومبادئ التّعايش.

III – مبدأالتسامح

1 – التسامح كإمكانية للتعايش

إذا كان الاعتراف أساس ولادة المجتمع الإنساني الذي تلتقي فيه إرادات الكائنات البشرية من أجل إشباع رغباتها في تحقيق ذواتها

باعتبارها مستقلة، تستحق التقدير الكامل، بما في ذلك استحقاق الحرية، واسترجاع الكرامة، وبناء الشخصية التي تحوز إرادتها الخاصة، فإن التسامح تأسيس للقاعدة الإيطيقية (الأخلاقية) التي تجعل —من بناء مجتمع يتعايش داخله الجميع بغض النظر عن أجناسهم وأديانهم ولغاتهم وأنماط عيشهم— ممكنا.

بمعنى أن التسامح شرط إمكان لقيام العلاقة الأخلاقية المؤسسة لتدبير الاعتراف، وجعله قابلا للتحقق عينيا، أي إضفاء خاصية القيمة عليه، فالاعتراف دون قيمة يعد ناقصا، إنه يحتاج إلى ما به يكون "علاقة ايطيقية" تضفي على تساكن الكينونات المتغايرة وتجاورها وتلاقيها معنى إيجابيا يحول علاقة المؤتلف والمختلف، الأنا والآخر، إلى قوة إيجابية فعالة تضمن الوئام التاريخي في سياق الاختلاف والمغايرة، وبهذا المعنى يغدو التسامح أساس الغيرية بالمعنى الايطيقي، فهو باعتبار الأنا انفتاحا على الآخر، وهو باعتبار الآخر التقاء بالأنا، وهو باعتبارهما معا انكشاف لعلاقة أخلاقية للتساكن، أي للأخلاق الغيرية، وبالتالي فهو التحام القوى وتفاعلها المنتج لمجتمع إنساني كوني أي أنه القاعدة التي تجعل بالإمكان انفتاح أفق التجربة الإنسانية المشترك، وأفق هذه التجربة ليس إلا تلك "العلاقة الايطيقية" المولدة لأخلاقية المسؤولية إزاء الآخر، فأن تكون مسئولا إزاء الغير، بتركه يمارس حريته الفكرية والعقدية، ويعيش وفق نمطيته الخاصة في الحياة، وأن تكون حريصا على ضمان سلامته البدنية والروحية من التعرض للامتهان والمس بحقوق الغيرية، فتلك هي أخلاقية التسامح، وتلك هي المسؤولية عينها. إنها مسؤولية ضمان إشراك الغير المخالف في إنتاج سبل الحياة، قصد إغناء التجربة الإنسانية، وفتح أفقها الغائي الذي يتوخى بناء مجتمع كوني متسامح. إن الكينونة بالمعنى الإيجابي ليست إلغاء للفروقات والتمايزات الخصوصية، بل إنها الاعتراف بقوة

تلك التمايزات على صنع المستقبل الإنساني في إطار مجتمع كوني متسامح، مجتمع يكفل تبادل الخبرات والآراء، ويفسح المجال للتعبير الحر للإنسان باعتباره أعلى وسيلة تكشف عن الوجود المغاير، أي عن الوجود الذي لا يخضع لنموذج الأصل، أولأسلوب حياة منمذج، ولا لوصاية خارجية، إنه انفتاح الذات على غيرتها، انفتاح يضمن أساس كل تخارج يروم الكشف عن التجربة الأخلاقية المتجددة المحايثة لفن الحياة المغايرة، بمعنى منح الكينونة القيمة المضافة النوعية، التي تجعل الحياة حقا جديرة بأن تعاش على أرضية المشاركة التفاعلية للأنا والآخر، وعلى تعاقد يبني الاحترام الكلي للكينونات المتغايرة.

وفق هذا المنظور فإن القيمة المضافة التي تتأسس على التسامح، هي منفتح المستقبل الكوني للإنسانية، أي أن الانتصار للقيم الايجابية المثبتة للحياة إنجاح للحاضر في بناء المستقبل الكوني الحر للإنسانية، وحيلولة دون الماضي القاتم الذي يلقي بكاهله على تجارب الحاضر، معيقا تحرير الإنسان من أشكال الاضطهاد الممارس عليه باسم الهوية والأصل والسلف المسمى أحيانا بدغمائية عمياء صالحا (بمعنى التقديس وليس بمعنى الصلاح)، وباسم الوحدة والتماثل والإجماع وغيرها من مصطلحات تنبعث من ماض غابر لتسويغ تبرير الانسلاخ عن الحقوق الكونية المعترف بها للإنسان.

لا يعني استحضار الماضي بهذا المنظور الارتكاسي إلا انسداد الأفق التاريخي، وانحسار المستقبل عن التدفق بشكل مغاير، وإفساح المجال من جديد للقوى العدمية التي تبطل قيم الحياة والإنسان، وتنتج بالمقابل خِطَابَ اللاتسامح الذي يستهدف الإنسان في ذاته لمجرد اختياره الإرادي لأسلوب حياته الذي يرفض أن يكون مطابقا لتجربة كينونة مضت، وانتهى زمانها، كما يستهدف هذا الخطاب ارتهان الحياة الجماعية للبشر كي يظلوا أوفياء لهوية مفارقة لزمنيتهم.

لا يعني الإنسان التاريخي بأي حال من الأحوال ذلك الذي يقبع داخل تاريخ وتجربة إنسانية انصرمت، ولكنه هو الإنسان الذي يصنع تاريخه الخاص، وينتج قيمه الجديدة التي تشكل الإضافات النوعية للكونية.

يجعل الخطاب الارتكاسي من المطابقة بين الماضي والتاريخ منطلقا أساسيا لمنظوره السلفي بغية إقصاء الأنماط الجديدة والمغايرة عن الحضور، ومن ثم حديثه عن الانسلاخ التاريخي، والتغريب، والحال أنه يعمل على ترسيخ اغتراب الإنسان عن حاضره وزمنيته الخاصة والحيلولة دون استعادته إرادته في بناء المستقبل. وهو هنا يمارس أخلاقية اللاتسامح تلك التي تهدد بتقويض المغايرة، والحداثة، ووجود الإنسان الحر في نطاق الحياة الحرة الكريمة التي تعترف برغبة الأفراد في أن يكونوا وفق إرادتهم الخاصة.

إن غياب التسامح، هو أساس الإكراه الممارس ضد الحق في الحياة المغايرة. وبما أنه كذلك فهو الأرضية التي تنبعث عنها ثقافة الكراهية والحقد وازدراء الغير، وهذه الثقافة المشرعة للعنف، تجعل من الآخر تهديدا حقيقيا لوجودها الثقافي، ولهويتها الخالصة، وبالتالي فهي لا تكتفي بالاحتماء من تهديد الآخر بل تمضي بعيدا في ممارسة أشكال الاضطهاد الديني أو السياسي أو العرقي ضد كل أشكال الانفتاح على هذا الأخير. بما فيها الإبداع الفني والأدبي: (أليس إنتاج الرواية في إحدى بلدان الخليج محرما بدعوى مضاهاته للنص القرآني؟ أليس الأدب الروائي والشعري الجريء معرضا للمصادرة في كل البلدان العربية والإسلامية؟ أليست ثقافة الكراهية هي أساس إنتاج فتاوي إهدار دم الكتاب والروائيين والمفكرين؟ ...).

أليس غريبا أن يتبنى خطاب الكراهية موقفا مزدوجا حين يقف معاديا للغرب في قضايا جزئية كالحجاب مثلا، لكنه لا يحرك ساكنا في قضايا جوهرية كإقصاء أبناء الديانة الواحدة المنتمين إلى مذاهب أخرى غير المذهب الرسمي الشمولي عن المشاركة في الحياة السياسية والتنموية؟ أليس غريبا أن المرأة هناك ضمن المذهب الشمولي الوهابي غير معترف بها ككائن مستقل، وان ثقافة هذا المذهب تعتبرها مصدرا للشر الأخلاقي؟ أليس غريبا أن يحرم الفنان المبدع من وطنيته بدعوى ارتضائه للتغريب، والانسلاخ عن الهوية الدينية، أليس خطيرا ان لا يكتفي خطاب الكراهية اللامتسامح بتحويل أرضه السعيدة أو بتعبير الكاتب السعودي احمد دحمان المغترب بفرنسا "العربية السعيدة" إلى "العربية البئيسة" منذ العام 1940، والقضاء على كل أشكال الفرح القبلي المتجدرة في الجزيرة العربية منذ القدم، وانتقاله إلى نشر ثقافة الكراهية المتلبسة لبوس الدين في مجتمعات أخرى، ودم الإبداع، وتحقير الإنسان في ذاته، وتأثيم المرأة، والاعتداء على العقول بمسح أدمغتها بإيديولوجية سلفية أصولية تستهدف نسف أسس الحياة العامة، والحيلولة دون تحديث المجتمع؟ وأخيرا أليس ما حدث في 16 ماي 2003 بالبيضاء وما تلاها من اعمال ارهابية مشينة نتيجة لنشر فكر الكراهية، وسريانه في عقول شباب اقتنعوا بالعنف وسيلة لاقتلاع الحداثة باعتبارها أساس المشروع المستقبلي التاريخي الذي يضع ضمن أولوياته استعادة موقع الإنسان في التاريخ؟.

2 - التسامح والأخلاق المدنية

يتولد تأسيس المفهوم الأخلاقي عبر الالتقاء بالغير، فالكائن الإنساني يشرع لنفسه القاعدة الأخلاقية التي تجعل إمكانية تبادل

الاحترام والتقدير واقعة إنسانية. وهكذا ينشأ عبر هذه الواقعة الإحساس بالمسؤولية تجاه الآخر. وكل إحساس بالمسؤولية يتضمن أولا المقبولية، قبول الغير كما هو، والندية ثانيا، بمعنى أن ازدراء الآخر والنظر إليه نظرة دونية تحط من كرامته يتم إقصاؤها عن الفكر الايطيقي الإنساني الذي يجعل من الآخر نديا ومساويا للأنا دون أن يتطابق معه، ثالثا الإشراك في المصير الإنساني أي أن الآخر بما هو عليه، شرط أساسي لقيام مجتمع مدني تشعر فيه جميع الأطراف بعدم الإقصاء والازدراء، أي بالاستفادة من الحقوق المدنية المكفولة للجميع. إن واقعة التسامح هي البرهان العملي على وجود المجتمع المدني، ذلك أن المدنية لا تقاس بما توفره الدولة من خدمات اجتماعية، أو وسائل اقتصادية أو مرافق إدارية، أو أجهزة متطورة، أو وسائل نقل حديثة، وغير ذلك مما تعرفه عديد من البلدان. ولكن المدنية تقاس بالتجلي العيني لواقعة التسامح التي تعد القاعدة الكونية التي تنبني عليها العلاقة الأخلاقية بما هي انبثاق المسؤولية تجاه الغير.

وفق هذا المنظور لا تستمد أخلاقية التسامح مبدأها من أي أساس آخر كالدين، والعرق، والعشيرة وغير ذلك. ولكنها تستمد أساسها من التعاقد المدني، فأخلاقية التسامح، أخلاقية مدنية، بمعنى أنها تتولد عن العلاقة المدنية التي تجمع بين طرفين مختلفين في العقيدة والجنس واللغة، ولكنهما يتبادلان التقدير ويتمثلانه كتحقق عملي لأخلاق المدينة. وهنا لا يكون التسامح منة من الأنا نحو الآخر، أو عطفا تجاهه، أو صفحا عنه، ففي أخلاقية المنة أو الهبة والعطف والصفح لا يكون ذلك الآخر إلا الدون الذي يهيمن عليه الأنا. وإمعانا في إبراز تفوقه يصطنع المن والصفح والغفران، لكنه يحتفظ برؤيته الدونية لذلك الآخر المزدرى.

يكشف التاريخ لنا عن أن نزع الطابع المدني عن المجتمع ، إنما يعني غياب التسامح، فالمجتمع الديني قديما وحديثا أكثر المجتمعات بعدا عن التسامح، فحرية التعبير والعقيدة، وكرامة المرأة، معرضة للانتهاك في أية لحظة، والعقوبات القاسية المنافية لحقوق الإنسان ضد سلامة البدن تغدو الأكثر تجليا. أما النظرة للآخر الذي يحمل عقيدة مخالفة فهي أشد تمييزا . فالغير هو الكافر التي يتوجب إعمال فريضة الجهاد ضده . فالدول الدينية قادت مجتمعاتها نحو حروب متطاحنة دامت لقرون عدة، كما هو الشأن في أوروبا المسيحية التي بلغ الصراع الدموي فيها بين البروتستانت والكاثوليك أوجه المأساوي، والحروب الصليبية بين المسيحية والديانة الإسلامية مثال آخر على ما يمكن أن يشكله بناء المجتمعات على أساس ديني محض من تهديد لأمن المجتمع . وقد برهنت وقائع التاريخ على أن الأقليات الدينية في المجتمعات غير المدنية كانت ولا تزال تتعرض لشتى أنواع الحط من الكرامة والامتهان، والإقصاء، والعداء، والاعتداء المباشر على مصالحها وأماكن عبادتها، ورموزها، وهذا ما ينطبق على الأقليات اليهودية والقبطية في المجتمعات الإسلامية أيضا، التي يتم وصفها بأبشع النعوت الحاطة من الكرامة الإنسانية، في الخطاب الديني أو القومي العربي، ونفس الشيء ينطبق على الأقليات المسلمة داخل المجتمعات المسيحية التي تعرضت للتطهير العرقي في اسبانيا قديما، وفي البوسنة حديثا، كما تعرض الشيعة للإقصاء، وتمّ اضطهادهم عبر التاريخ الإسلامي منذ نشأة الدولة الأموية إلى إنشاء الدولة الوهابية، وإلى قيام الديكتاتوريات التي أعقبت الدولة الدينية كما هو الشأن في العراق. والدول الأخرى المجاورة ولا ننسى أيضا إبعاد المسيحيين واليهود عن أرض نجد والحجاز منذ عصر الخلافة الراشدة إلى العراق والشام [15].

15- إشارة : بعث الكاتب الفرنسي فرانسوا باسيلي برسالة إلى القدس العربي عنوانها : المسيحيون العرب يدافعون عن أوطان تكرههم وتكفرهم ! أشار فيه إلى ما يتعرض له الأقباط يوميا من مضايقات من طرف السلطة، أو من تهجم من مختلف وسائل

تحول الأخلاق المدنية دون حدوث انزلاق نحو امتهان كرامة الإنسان. أو النيل من كينونته، على خلاف الأخلاق الدينية المتعصبة التي لا تنتصر سوى للمثيل المطابق للنموذج الديني، إنها لا تقيم تمييزا على أي أساس آخر سوى التميز الديني، الذي يجعل الموالين لدينهم هم أهل الحق، بينما الغير هُمْ من أهل الباطل، ولن يقبل أي عمل منهم دنيا وآخره، من ثم وجب إشعارهم بالعداء الدائم. وما نريد التركيز عليه هنا هو أن الأخلاق المدنية تستوعب الأخلاق الدينية وتجعل منها قيما ايجابية، فتحول دون الشعور بالعداء للغير المخالف بل إن هذه الأخلاق المدنية هي المؤسس لأخلاقية التساكن والتجاور الديني. ففي المجتمع المدني لا يسأل الشخص عن معتقداته الشخصية، ولكنه يسائل حين انتهاكه لحرية معتقد الغير، واحتقار شعائره، ومنعه عن أدائها. بمعنى أن المجتمع المدني المتسامح يجعل من المسلم واليهودي، أو من المسلم والمسيحي ومن المتدين واللامتدين مواطنين كاملي المواطنة، تجمعهم أخوة الوطن والمساواة في الحقوق والواجبات، ولا تفرق بينهم الديانات، وكل هؤلاء شركاء في المصير المشترك لمجتمعهم المدني، ومن ثم فهم يصنعون أمنهم على أساس التسامح، وهذا الأمن يحفظ به كل واحد منهم حياته وممتلكاته، ويصير كل منهم مسؤولا عن الآخر احترازا من أي انزلاق يؤدي إلى الكراهية والعنف وتدمير الغير، أو حتى إلى إشاعة ما يمكن أن يهدد التساكن المدني الذي اشترعوه لنفسهم جنبا إلى جنب.

الإعلام المرئية والمكتوبة التي غدت وسائل لنقل الخطاب الديني الأصولي المتطرف. انظر القدس العربي. ع 4488-الجمعة 24 اكتوبر 2003. وقد عرف المغرب مؤخرا تنامي هذه الظاهرة في بعض الجرائد، لكن السلوك العملي الذي جسدها جيدا هو مقتل يهوديان مغربيان بالبيضاء ومكناس. وهذا ما ينذر بمدى تغلغل الخطاب المتطرف في بعض الأوساط الاسلاماوية التي ترفع شعار، خيبر خيبر يا يهود، جيش محمد سيعود، وهو الشعار الذي يرفع في بعض المسيرات التضامنية التي تستغل النزعة الاسلاموية فضاءها المتسامح لإذكاء نعرة اللاتسامح.

لا تنفي واقعة التسامح من جهة أخرى، الواقعة الدينية رغم وقوفها على ارضية مدنية، بل إنها تجعل التدين خاصية للفرد، وبالتالي فإنها تسترجع أصله كعقيدة منبعها الإيمان المؤسس على الحرية، أي على الاختيار الحر للمعتقد، ومن هنا ففي المجتمع المدني الحر، لا يبني الإنسان معتقده على أساس الطاعة للجماعة، والتظاهر بالانقياد لدين المجتمع ، والاتصاف بالنفاق الديني الزائف، والغلو في إظهار سلوكات دينية معينة، ولكنه يبني عقيدته على الاقتناع الداخلي بصلاحيتها وقيمتها الروحية، واحترام الذات والآخر. وتقدير الحياة المدنية التي تتجلى عبرها كمالات الأخلاق.

يحول المجتمع الديني دون الإنسان وتحقيق فرديته، ويحول الدين إلى دوغما جماعية. ويجعل من واقعة الدين غاية في حد ذاتها وليست وسيلة لتحقيق صلاح الإنسان والمجتمع ، وهذا ما لم يسع إليه الأنبياء بتاتا لأنهم الأكثر معاناة من الدوغما القطيعية التي تنتهك الحقوق الفردية، بينما المجتمع المدني المتسامح يحقق الفردية، ويحول الدين إلى اقتناع مبعثه الفرد أي إلى إيمان داخلي يتقرب به إلى الله من خلال التقرب من الآخر[16]، بمعني أن الدين ليس غاية في حد ذاته، وإنما وسيلة من اجل إسعاد الذات والاخر وسيلة لبناء مجتمع منفتح تتلاقى فيه الإرادات، وتتكامل من أجل تحقيق الأهداف المشتركة للإنسانية، وتأسيس قاعدة المجتمع الكوني المتعايش.

16- إشارة : التقرب من الآخر هو غاية الصلاة، باعتبار أن الصلة بالآخر أساس حضور اللامتناهي، وعلى هذا الأساس نعيد قراءة الآية القرآنية "ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون" بكسر الصاد وهي قراءة جديرة بالتأمل من أجل إعادة التقويم الايجابي لمعنى الصلاة، فسياق الآية يدم المرائين ، والمانعين للماعون، بمعنى للمصلين الذين يسهون عن الحفاظ على صون العلاقة مع الغير، فيلحقون به الضرر. أما السهو السيكولوجي عن الصلاة كشعيرة تعبدية، فلا يمكن أن يكون هو المقصود، ما دام أن مجرد السهو طبيعة إنسانية لا يمكن تفاديها ولا يمكن للعدل الإلهي أن يصدر حكما قاسيا كهذا إزاءها..

3 - إعادة بناء التسامح

لم يتبلور المفهوم الايجابي للتسامح بمعناه الكوني إلا في القرن العشرين، بعد تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي مهد لاستصدار إعلان مبادئ بشأن التسامح الذي وقعت عليه الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم في باريس أثناء الدورة الثامنة والعشرين للمؤتمر العام، يوم 16 نونبر 1995.

ويمكن القول أن تحديد مفهوم التسامح بالمعنى الكوني كما ورد في الإعلان السالف الذكر يشكل مرحلة تاريخية جديدة للبشرية، وهي تقترب من لحظة الاحتكاك الكوني من أجل تأسيس علاقة ايطيقية تنبني على المسؤولية المشتركة. فالإنسان محل تقدير الآخر، عندما يعترف لهذا الأخير بذاته، ومعتقداته، وأفكاره، وينطلق على أساس هذا الاعتراف في تأسيس أرضية مشتركة نحو بناء المستقبل والمصير المشترك. بمعنى أن الجدار الأخلاقي الذي كان يحول دون بناء علاقة ايطيقية مع الآخر، يتهاوى تحت تأثير أخلاق المسؤولية التي لا تعترف سوى بكينونة الإنسان، واستحقاقه لأن يعيش حياته في أمان واستقرار وطمأنينة، متمتعا بحقوقه وحرياته الأساسية المعترف بها كونيا.

أما الفكر العربي، فمازال يختبر حدود مفهوم التسامح، بالقياس إلى الفهم التراثي الوسيط ناسيا أن المفهوم الحديث للتسامح وليد نسق الحداثة، بمعنى أن أسسه الفلسفية والثقافية ترجع إلى عصر الأنوار والفلسفة النقدية، وأن بناء المفهوم المعاصر للتسامح جاء نتيجة صيرورة تاريخية، بذلت فيها الشعوب الحديثة قصارى نضالاتها من أجل الاقتراب بالتسامح من المعنى الكوني.

فالتسامح بالمعنى التراثي يفيد مدلولات أخرى لا تحيل إلى المفهوم الكوني للتسامح، لأنه يبقى لصيق فهم قبلي عشائري أو فهم

ديني ضيق. يقول ابن منظور في لسان العرب: "سمح، التسامح، والسماحة: الجود".

يقال: سمح وأسمح إذا جاء وأعطى عن كرم وسخاء والمسامحة: المساهلة، وتسامحوا: تساهلوا.

وفي الحديث المشهور: السماح رباح أي المساهلة في الأشياء تربح صاحبها. وسمح تسمح: فعل شيئا فسهل فيه.

التسامح لغة هو الجود والعطاء عن كرم وسخاء، وهو المساهلة، والجود "هو مبدأ إفادة ما ينبغي لا بعوض، فلو وهب واحد كتابه من غير أهله أو من أهله لغرض دنيوي أو أخروي، لا يكون جودا" (مادة التسامح)[17].

إن التسامح بهذا المعنى يحيل إلى مدلول إنساني بالفعل، لكنه لصيق بالنسق القبلي، الذي يجعل من فضيلة التسامح صفة للإنسان الكريم، الجواد، السخي الذي لا ينتظر عوضا عن جوده، وهذا المعنى يؤكده مسكويه قائلا: "وأما السماحة فهي بذل بعض ما لا يجب، وأما المسامحة فهي ترك بعض ما يجب، والجميع بالإرادة والاختيار"[18]. فالتسامح عند مسكويه ينتمي لفضيلة السخاء التي تندرج ضمنها ست فضائل هي: "الكرم، الإيثار، النبل، المساواة، السماحة والمسامحة" وفضيلة السخاء بدورها تندرج ضمن فضيلة أخرى هي العفة وهي أعظم الفضائل عند مسكويه.

فما نجده في المعاني التي يسوقها صاحب اللسان، ومسكويه بخصوص التسامح، لا يشكل سوى اللبنات الأولى لمفهوم التسامح الكوني ذلك أن الصفات الإنسانية التي أشير إليها، كالسخاء والعفة

---

17 – ابن منظور: لسان العرب، مادة التسامح.

18- مسكويه: تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية بيروت 1982، ص 19.

تعتبر شروطا أخلاقية لإقامة التسامح. بمعنى أن التسامح الذي كان يندرج في تصور سالف ضمن السخاء والعفة، سيغدو في المفهوم الحديث كليا وكونيا، فالسخاء بهذا المعنى سيتحول عن معناه الحسي المباشر إلى المعنى الايطيقي المتمثل في "ترك الآخر يحيا وفق ما يتمثله كيانه الخاص دون أن نتضايق من اختلافه عنا، أو من عقيدته المخالفة لعقيدتنا، أو من عاداته المباينة لعاداتنا" وسيتحول معنى العفة من الانصراف عن الشهوات الحسية وعدم الانقياد لها، إلى المعنى المضاعف المتمثل في الانصراف عن الرغبة في الهيمنة على الآخر، واستعباده، وجعله خاضعا للذات.

يعد هذا التأويل ضروريا من أجل إعادة بناء مفهوم التسامح، ذلك أن هذا المفهوم مبني على أساس ايطيقا الغير،فالأولوية الأخلاقية هنا ممنوحة للغير، وهذا هو السخاء بالمعنى الايجابي الكوني وتلك هي العفة بالمعنى الذي يجعل منها عائقا ايطيقا يحول دون رغبة الذات في إخضاع الآخر لإرادتها المهيمنة.

ولعل الخطاب الديني التراثي فيما يتعلق بالتسامح الديني ظل مجانبا للمعنى الشامل للتسامح ولم يستثمر حتى معانيه المتمثلة في السخاء والعفة ليوظفها في قراءته لمضمون العلاقة مع الآخر الديني. وبقي ميالا ومنحازا إلى النظرة الضيقة الدونية للآخر باعتباره ضالا، كما نجد في تفسير عدد من المفسرين لعبارة "غير المغضوب عليهم، ولا الضالين [19]" (الفاتحة) باليهود والنصارى. أو في تشبثهم بظاهرية الآية : "ومن يبتغ غير الإسلام دينا، فلن يقبل منه"، بل إن المبالغة في اللاتسامح تدفع بهؤلاء المفسرين إلى استنساخ أكثر تعصبا

19- وهو نفس التفسير الذي تتبناه بعض المقررات الدراسية بالسلك الابتدائي بالمغرب، انظر مقالنا المنشور في مجلة Perspectives عدد 5 سبتمبر 2005، تحت عنوان : "سؤال الإصلاح في التربية الدينية بالمغرب".

في الحكم على أهل العقائد الأخرى بأنهم كفار رغم ما يحملونه في صدورهم من إيمان يتعلق بمعتقداتهم، ومن ثم غالبا ما يسارع ذوو النزعة اللامتسامحة في الإسلام إلى اعتبار اليهود والنصارى وغيرهم كفارا ضالين ومن ثم وجبت كراهتهم وإبداء العداء لهم.

تكمن أهم أسباب التعصب واللاتسامح في اعتقاد المرء الدوغمائي بأنه على صواب مطلق بينما الآخر المخالف على ضلال، والحال أن الأمر يتطلب تأويلا ايجابيا لمسألة العقيدة، وإعادة الاعتبار للقراءة المستنيرة، بما يكفل تنسيب الحقائق احترازا من الرؤية الدوغمائية التي تقود نحو التعصب، ونحو ممارسة الإكراه. وهذا يقودنا إلى الاستشهاد بالآية القرآنية "لا إكراه في الدين" (البقرة آية 256). وتأويل هذه الجملة عند فخر الدين الرازي هو أن الله لم يقم مسألة الإيمان على "الإجبار" ولا "القسر" بل إنه أرساها على احتمال "التمكن" و"الاختيار". هكذا بين الله وأهدى إلى الطريق الذي يقود إلى الإيمان. وعند تعذر الإقناع واستنفاد جميع السبل إلا طريق الإكراه لقيادة المتحفظين إلى الحقيقة، غير ان اللجوء إلى الإكراه ليس مقبولا، فاستخدام العنف يلغي تطبيق مبدأ البلاء والجهد الذي يتطلبه تطبيق التكليف، وهنا يورد الرازي لإيضاح أدلة الآيتين التاليتين :

-﴿فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر﴾

-﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا﴾

ويذكر الرازي : "أن فعل الإكراه تبدأ ممارسته بمجرد أن يقول المسلم للكافر : "اسلم تسلم" وتوضح هذه الآية حق أهل الكتاب والمانويين في الاحتفاظ بعقيدتهم، وتأويل هذه الآية فيما يرى عبد الوهاب المؤدب في كتابه أوهام الإسلام السياسي-سمح في كل الأحوال لبعض الروحانيين مثل الملا صدر شيرازي في الإسلام أن يعلقوا مفهوم الجهاد.

وثمة آية أخرى أشار إليها عبد الوهاب المؤدب هي : ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا، وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (العنكبوت الآية 46)، ليخلص "إلى أنها تمنح الإسلام شرعية مطلقة ليكون منتميا للدائرة الأخلاقية والميتافيزيقية للإيمان التوحيدي، والتي يجب التعبير عنها بالمفهوم الإسلامي-اليهودي- المسيحي. وكلمة الله موجودة في أساس الديانات التوحيدية في تنوعاتها الثلاثية، شكلا وشعائر ورموزا". إن التركيز على هذا الجانب المضيء في القرآن هو "ما يستحق أن نذكر به المتعصبين المسلمين، مرضى حماسهم الانتحاري الحاقد" بتعبير المؤدب[20].

يقود مرض التعصب اللامتسامح إلى الانسلاخ عن الماهية الإنسانية، والاغتراب داخل أحصنة ثقافية تقوم على عداء موجه نحو الآخر، هكذا تقوم الهوية الثقافية محل الهوية الإنسانية فتحول الرؤى الثقافية والأحكام القبلية دون فهم الآخر وإقامة علاقة مسؤولة تجاهه. إن استعادة الفهم الكوني للعلاقة بالآخر يحول دون اعتبار الفوارق الاثنية والدينية والثقافية بشكل عام وهذا ما عبر عنه ابن عربي قائلا : "كم ولي حبيب في البيع والكنائس. وكم من عدو بغيض في الصلوات والمساجد"[21].

معنى ذلك أن استعادة العلاقة الايطيقية مع الآخر، لا يجب أن تنبني على أساس أية خصائص أخرى دينية كانت أو جغرافية أو ثقافية، سوى على الخاصية الإنسانية تلك التي تجعل مني كإنسان مسؤولا كل

20- عبد الوهاب المؤدب : أوهام الإسلام السياسي، ترجمة محمد بنيس، دار توبقال البيضاء 2003، ص 178.

21 - أورده المؤدب في المرجع السابق ص180.

المسؤولية على الإنسان الآخر، دون انتظار أي مقابل[22]. وهذا يقودنا إلى اعتبار التسامح قيمة ايجابية مفتوحة نحو الاخر، وليست محصورة داخل نفس الهوية، وانفتاح الهوية على آخريتها هو أساس أي تعايش ممكن داخل فضاء بيإنساني interhumain ممكن.

4 - الأسس الفلسفية للتسامح - أ -

يعد التسامح بالمعنى الكوني استعادة للوجود الحر للإنسانية. فهو قدرة الكائن الإنساني على الإصغاء للوجود الحر، ولذلك الآخر الذي يلتقي به على أرضية التاريخ والمصير المشترك، وبمعنى آخر فالتسامح هو تلك القدرة التي يستعيدها الإنسان ليتصالح مع إنسانيته. ومن ثم فقد ظل التسامح غاية أخلاقية، قطعت الشعوب الحرة لتحقيقها أشواطا طويلة، وخاضت من أجلها صراعا مستميتا قصد تجليها، وجعلها أساسا لأرضية التعايش البناء، والإخاء المتعاضد، والسلام الدائم.

لقد كان الفلاسفة في طليعة النخبة المستنيرة الداعية لإشاعة التسامح بين الشعوب. يسعفهم في ذلك تشبعهم بالروح النقدية التي تحول دون انقياد الكائن لتبني الفكر الدوغمائي الذي لا يحتكم للعقل النقدي بقدر ما يقوم على الإيمان اليقيني بالحقيقة بوصفها مطلقة ثابتة وأبدية، وعلى أحقية العقيدة المتبناة، باعتبارها العقيدة الصحيحة بينما تؤول العقائد المغايرة إلى البطلان.

لقد أوضح كانط بهذا الخصوص دور العقل النقدي في إعادة فحص الأحكام القبلية واليقينيات، فالنسبة للإنسان لا تزال أمامه سوى طريق واحدة مفتوحة هي "الطريقة النقدية"[23].

---

22 - أورده المؤدب في المرجع السابق ص180.

23 - كانط : نقد العقل المحض، ت. موسى وهبة مركز الإنماء القومي بيروت (بدون تاريخ) ص408.

تتمثل أهمية كانط في استيعابه للثورة الكوبرنيكية التي جعلت الكائن الإنساني ينهض مستفيقا من سباته الدغمائي، وذلك من خلال إعادة تمثل الإنسان باعتباره متناهيا. وباعتبار تناهي العقل الإنساني الذي يعجز عجزا مطلقا عن إدراك اللامتناهي المطلق، ومن ثم فهو في تصدير نقد العقل المحض يقول : "للعقل البشري، في نوع معارفه، هذا القدر الخاص : أن يكون مرهقا بأسئلة لا يمكن ردها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضا أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كليا قدرة العقل البشري"[24].

يتمثل كانط الثورة الكوبرنيكية في خلخلتها للمفهوم التقليدي للحقيقة بوصفه تطابق المعرفة بالموجود الإنساني، وفي كشفها لبنية الإنسان المتناهية. وحين يقف الإنسان على قصوره الانطولوجي فيما يتعلق بادراك الحقيقة الثابتة، فإنه يكتشف نسبيته، جاعلا من طريق النقد أسلوبا علميا للتخلص من أية دوغمائية. ذلك أن الدوغما تقود نحو التعصب للفكرة باعتبار هذه الأخيرة حقيقة ثابتة غير متجاوزة.

إن الاستنارة النقدية كفيلة إذن بجعل الإنسان متسامحا مع ذاته حين إدراك قصور هذه الذات عن امتلاك الحقيقة، ومتسامحا مع الغير، حين احترامه لأفكار الآخر، وسماحه بالتعبير عنها في إطار وئام لا يمنع الحوار والإصغاء إلى اختلاف الذاتين المتغايرتين.

يغدو التسامح على أرضية النقد ممارسة تحترم حقوق الآخر، وتعترف له بخصائصه الإنسانية. وهذا ما يشير إليه "لالاند" في معجمه الفلسفي قائلا :

"إن التسامح ميول فكري، أو قاعدة سلوك، تقوم على السماح للفرد بحرية التعبير عن آرائه، حتى ولو كنا لا نشاطره إياها ويحيل هنا إلى جاكوب في "حرية الفكر وواجب التسامح" كما يستشهد

24- نفس المرجع ص25.

لالاند بلوبو الذي أعطى تعريفا حديثا للتسامح قائلا : إن التسامح لا يقوم على التخلي عن القناعات أو الامتناع عن إظهارها، والدفاع عنها ونشرها. ولكن على منع كل الوسائل العنيفة، اللامشروعة، أو بعبارة أخرى فهو يقوم على نشر الآراء دون البحث عن فرضها" (على الآخر).

إذن فالتسامح بمدلوله الفلسفي هو : "الاحترام الودي لمعتقدات الآخرين، بقدر ما نعتبرها مساهمة في سبيل الحقيقة الكلية" على حد تعبير لالاند[25].

إذن فالتسامح هو إقرار بتنسيب الحقيقة، كما هو احترام لفكرة الحقيقة التي يحملها الآخر، واحترام فكر الآخر هو احترام للإنسانية في ذواتنا. ولاشك أن هذا المنظورهو أساس التخلي عن النزعة الوثوقية التي تتبناها الأطراف الإنسانية المتناحرة بسبب التشبث والتعصب للرأي، ويظهر ذلك على الخصوص في صراع الأديان الذي يصل حد إبادة الآخر بسبب التمييز بين الناس على أساس المعتقد، وبسبب محاولة كل ديانة نشر معتقداتها بالإكراه. وهذا ما دفع بالفيلسوف رينان إلى تبني فكرة وحدة العقل البشري باعتباره خلاص الإنسانية من صراع الديانات، فهو يقول :

"إذا كانت الديانات تفرق بين الناس، فإن العقل يقرب بينهم (...) وليس هناك سوى عقل واحد، إن وحدة الفكر البشري هي المحصلة الكبرى. والعزاء الناتج من الصدام السلمي بين الأفكار، إذا وضعنا جانبا الادعاءات المتناقضة في حالات الوحي المسماة فوق طبيعية. إن عصبة العقول الراجحة في الأرض بأكملها ضد التعصب

25 - André Lalande : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* Edition Puf. Quadrige voir tolérance P 1133.

والخرافات هي على ما يبدو من عمل أقلية ضئيلة، والحقيقة أنها الخط الوحيد الدائم"[26].

وهذه الفكرة التي يستشهد بها الباحث التونسي "عبد الوهاب المؤدب" في كتابه أوهام الإسلام السياسي، هي وحدها تجعله يسامح "رينان" على عنصريته، وعلى نظرته الجوهرية إلى اللغات والأنظمة الرمزية ... ولأنه ساعده في فهم الأوهام التي تمثلها القومية العربية ونزعة الجامعة الإسلامية، وفي دلالة هامة يحيل إلى كتاب رينان "ماضي الأمة؟" مستخلصا بأن الأمة لا تقوم لا على الوحدة اللغوية ولا على وحدة الإيمان ولا الوحدة الجغرافية ولا التاريخ المشترك. بل فقط تقوم على إرادة العيش سوية[27].

إذن فهذه الإرادة في العيش بالمعية، أو بمشاركة الغير، ومساهمته في تدبير الحياة، هي الدعامة الأساسية للدولة التي تتحقق فيها شروط المواطنة الحقة لا على أي أساس اثني أو ثقافي أو لغوي أو ديني وإنما على أساس الإرادة في العيش معا ودون إقصاء الآخر. ولا شك أن أية إرادة لن تصل إلى هذه القناعة ما لم تكن متسامحة إزاء الآخر.

ومن هنا فإن التسامح هو أساس تجاوز المجتمع القهري والإكراهي، الذي يقوم على أساس التمييز اللغوي أو العرقي أو الديني وكما يلاحظ "لالاند" فقد غدا التسامح مطلبا لكل الديانات وكل المعتقدات، ومن هنا نفهم السر في ظهور كلمة تسامح في القرن السادس عشر، على إثر الحروب الدامية بين الكاثوليك والبروتستانت، فقد خلص الكاثوليك بعد صراع دام إلى تبادل التسامح مع البروتستانت، وهذا ما يضمن سلامة وأمن المجتمع وإنقاذا له من التعصب العقدي الذي

26- أورده عبد الوهاب المؤدب في : أوهام الإسلام السياسي، ص180.
27- نفس المرجع، ص181.

كثيرا ما يفضي إلى إدانة الآخر، وإكراهه على إتباع الدين الواحد دون أي اعتراض. ومهما تبنت السلطة الدينية منطق الإكراه، فإنها بذلك تمثل خطا يهدد الاستقرار الاجتماعي وسلامة البشر وهذا ما يشير إليه "لوك" في "رسالة في التسامح" 1689 حيث يرى أن "الدين يجب أن يقوم على الإيمان، لا على الإكراه، ولضمان المعتقد دعا إلى وجوب فصل الكنيسة عن الدولة. إذ تنحصر وظيفة الدولة في ضمان الحقوق الطبيعية للمواطنين والتمتع بثرواتهم، بينما تكمن وظيفة الكنيسة في ضمان سعادتهم الأبدية".

بمعنى أن بناء المجتمع المدني لا يتطلب وجود سلطة عقدية تمارس الحجر على عقول الناس وضمائرهم وتقرر نيابة عنهم ما يجب الإيمان به وما لا يجب، وما يجب ممارسته، وما لا يجب. وفي معرض حديثه عن الحكم المدني، يرى لوك بأنه إذا كان جميع الناس أحرارا متساوين، مستقلين بعضهم عن بعض، وغير قابلين لأن يخضعوا لغيرهم دون رضى، فإن بإمكانهم أن يثوروا ضد أية سلطة غير شرعية انتزعت منهم حقوقهم.

لقد أثبت التاريخ أن الإنسان مهما مورس عليه من إكراه يستهدف حرية العقيدة أو التعبير، أو غير ذلك، فإن إرادته الحرة تبقى متحفزة دوما لاسترداد الحرية، فالحرية الإنسانية هي روح العالم بما هو فضاء لتعايش الكينونات الحرة واليقظة.

5 - الأسس الفلسفية للتسامح - ب -

لقد انتشل الفكر الفلسفي الحديث الإنسان من دائرة اللاهوت ليعيده إلى دائرة الوجود، بمعنى أن الفكر الفلسفي أعاد التفكير في الإنسان ذاته، باعتبار كيانه المستقل، الفاعل والمؤثر، وباعتبار رغبته في أن يكون على نحوه الخاص، متخذا من إرادته الفاعلة وسيلة من

أجل إثبات ذاته في العالم، وتغيير الواقع بهدف إرضاء رغباته، وتحقيق حريته. وحرية الذات بما هي الاستقلال الداخلي للشخص تستدعي حرية الآخر، يعني احترام استقلاله الذاتي، فالحرية بهذا المعنى تنتسب للإنسان، فهي خاصيته التي بها يحقق وجوده، ووجود الحرية يتعارض مع أية وصاية خارجية تمارس باسم الدين أو العرق أو اللغة، بمعنى أن الإنسان لا يكون حرا إلا داخل مجتمع مدني حر متحرر من أية وصاية استبدادية أو من أية سلطة لا مدنية.

على هذا الأساس يضع سبينوزا قاعدة أساسية للتسامح تقوم على التفرقة بين السلطة المدنية، بحيث لا تخضع هذه لتلك، ذلك لأن إخضاع المجتمع المدني للسلطة الدينية يهدد سلامته، ويدفعه نحو التطرف والتطاحن، في حين أن التفرقة بين السلطتين إثبات للحق والحرية، وبناء لمجتمع إنساني يعيش وفق العقل حتى يستطيع أن يضمن لنفسه العيش في سلام وأمان.

وبما أن الجماعة الإنسانية قد ثم تكوينها بموجب العقد الاجتماعي، فإنها تتأسس على رضى الأفراد الذين يفوضون حقهم لسلطة مدنية، ومن تم فهم يطيعون القوانين طوعا أو كراهية مخافة العقاب، أي برضى الذين فوضوا حقهم للسلطة المدنية التي ارتضوا رعايتها لهم، لذلك تصدر القوانين مراعاة للمصلحة العامة، كما أن السلطة تتعهد بحماية الناس مما قد يهدد سلامة تعايشهم وأمنهم.

ولا يعني انخراط الناس في العقد الاجتماعي إقرارا بالعبودية، بل هو تحرير للأفراد من الشهوة لأنهم يعيشون طبقا للعقل "فبقدر ما ينقاد الأفراد للعقل بقدر ما هم أحرار، وبقدر ما هم كذلك فإنهم يضعون إرادتهم تحت تشريع المدينة"[28].

28- Spinoza : *Traité de l'autorité politique* traduction par Madeleine Francès. Gallimard, P : 44.

إذن فالتعامل الاجتماعي الذي يكفل التعايش المدني يحرر الأفراد من الشهوات، ويحررهم من وصاية الغير، لأنهم يعيشون في نظام ديمقراطي أكثر تسامحا، نظام لا ينتهك داخله القانون احترازا من إلحاق الضرر بحقوق الغير، ولا تنتهك فيه حرمة الدولة حفاظا على الأمن والاستقرار، وتغيب عنه النزعة الانقلابية التي تجعل بعض الإرادات المتعطشة للحكم الشمولي، تتطلع إلى فرض إرادتها كرها على إرادة الجميع ؛ وفيما يتعلق بنظام الحكم الإلهي (التيوقراطي) يرى "سبينوزا" أنه لا يصلح إلا إلى شعب مغلق على نفسه، منقطع الصلة بينه وبين سائر الشعوب. لذلك فإن هذا النظام لا يصلح في ظروف الإنسانية الحاضرة، لخلطه بين الدولة والدين، أو بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. ويكفي أخذ العبرة من تاريخ العبرانيين الذين ظهرت لديهم فرق دينية في ظروف استيلاء الأحبار على السلطة السياسية للدولة، فبدأ الدين في الانهيار، وسادته الخرافات، وضاع التفسير الحقيقي للقوانين، بل إن الأحبار وقفوا بين هذه التفاسير وبين الأفعال المحرمة والمكروهة، عندها بدأ الناس في تملق الأحبار ومن تم انتشر الفساد. وهذا ما يعني أن الأحبار يدفعون الناس نحو التطرف عوض إصلاح نفوسهم وتهذيبها، ومن تم كان سلوكهم مناقضا للدين نفسه وبالتالي فقد ألحقوا أكبر الضرر بالدين، وساهموا في إذكاء الحروب، وبالمقارنة مع الحكم المدني يلاحظ "سبينوزا" أن حكم الشعب لا تنشأ عنه سوى حروب داخلية تنتهي بإقامة السلام الدائم[29].

ويخلص "سبينوزا" من تحليله السالف إلى ما يلي :

1 - ينتج الضرر للدين والدولة، إذا ما ثم منح رجال الدين سلطة سياسية في الدولة، ولا ينشأ الاستقرار (دعامة التسامح) إلا بالفصل

29- سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ترجمة وتقديم حسن حنفي، مكتبة الأنجلو مصرية القاهرة 1971، ص 96.

بين السلطتين. والحد من سلطة رجال الدين حتى يتفرغوا لأمور الدين والعقائد السلفية الشائعة.

2 - ينتج الخطر الشديد بجعل القانون الإلهي معتمدا على المذاهب التي تقوم على النظر والبحث، وبوضع القوانين على أساس الآراء التي هي على الأقل موضوع خلاف دائم بين الناس. وهنا يغدو النظام السياسي وسيلة للعنف والقهر لأنه يعتبر آراء الأفراد وهي حق ثابت جرائم تستحق العقاب. ففي مثل هذا النظام تحكم انفعالات الغوغاء التي تتصاعد حدتها تجاه الأشخاص الأحرار أو المفكرين وغيرهم. وهذه سمة تطبع كل عصر يسوده النفاق حيث يظهر التحمس الشديد للحق الالهي، ومن ثم تحتقر آراء المفكرين الفضلاء. وتثار ضدهم انفعالات العامة وحقدها لهم. وهذه وقاحة ليس من السهل-حسب سبينوزا- القضاء عليها لأنها تتستر وراء الدين، وخاصة في بلد يكون أصحاب السلطة العليا فيه مسؤولين عن ظهور فرقة تدعو لعقيدة لا تخضع لسلطتهم. إذ أنهم في هذه الحالة لا يعدون مفسرين للقانون الإلهي، بل أنصار لفرقة دينية يكون دعاتها وحدهم مفسري القانون الإلهي، وبالتالي فإن العامة تكف عن احترام سلطة رجال القضاء بالنسبة إلى الأفعال التي يوحي بها التعصب الديني، على حين يزداد احترامهم لسلطة الفقهاء إلى حد الاعتقاد بان على الملوك أنفسهم أن يخضعوا لتفسيرهم[30].

ويقترح سبينوزا وسيلة لتجنب هذه الشرور وتتمثل في حصر التقوى والعبادة التي يفرضها الدين على الأعمال وحدها، أي في ممارسة العدل والإحسان، وترك ما سوى ذلك لحكم الفرد الحر.

30- ما أشبه حالة البلدان الإسلامية وما يجري فيها من تحكم الحركات الأصولية المتطرفة في رقاب الناس وإدانتهم للمفكرين، ودغدغتهم للشعور الديني، بما يتحدث عنه الفيلسوف هنا بخصوص دولة العبرانيين).

3 – لتحقيق مصلحة الدين والدولة على السواء، فلابد من الاعتراف للسلطة العليا بالحق في تقدير ما هو شرعي وما هو غير ذلك. فعندما منح هذا الحق للأنبياء لحق ضرر كبير بالدين والدولة (أي دولة العبرانيين)، فمن الأجدر ألا يعطى هذا الحق من هم دون الأنبياء من رجال الدين.

4 – يتحول الشعب إلى طاغية، إذا كان النظام الذي تعود عليه هو نظام الطغاة، والتاريخ يؤيد ذلك، وبالتالي فإن على كل دولة أن تحتفظ بنظام الحكم السائد فيها، لأن تغييره يعرضها للانهيار التام[31].

لكن "سبينوزا" يقترح لضمان عدم حدوث الفتن باسم الدين، أن تتولى الدولة تنظيم الشؤون الدينية، ذلك لأن تمكين جهة ما من رعاية هذه الشؤون، ولأن عدم الاعتراف للسلطة العليا بحقها في ذلك هو وسيلة للاستيلاء على السلطة وفرض الوصاية على المدنيين، ومن هنا فإن الدين لا تكون له "قوة القانون إلا بإرادة من لهم الحق في الحكم، وانه ليس هناك حكم خاص يمارسه الله على البشر يتميز عن ذلك الذي تمارسه السلطة السياسية، وان ممارسة العبادات الشرعية وأفعال التقوى الظاهرة يجب أن تتفق مع سلامة الدولة ومصلحتها، وهذا يعني أن تقوم السلطة العليا وحدها بتنظيمها وتفسيرها"[32] وهنا لا يقصد "سبينوزا" سوى ممارسة الشعائر الدينية الظاهرة، وليس التقوى نفسها التي تتعلق بحق الفرد الذي لا يمكن تفويضه لأحد سواه.

إن كل محاولة لسلب الشؤون الدينية من السلطة العليا تعني تقسيم الدولة، وهذا التقسيم يؤدي إلى جدل وصراع لا يمكن تخفيف حدة توثره، كما كان الحال بين الملوك والأحبار عند العبرانيين، وكما

31- نفسه ص. 446.

32- نفسه ص. 451.

هو حال المتطرفين الإسلاميين اليو م الذين يهدفون إلى ممارسة الوصاية على الشأن الديني والاجتماعي والسياسي.

و الأخطر من ذلك فإن هدف انتزاع الشؤون الدينية من السلطة المدنية هو الاستيلاء على السلطة في الدولة، وما يترب على ذلك من كوارث وفتن، وإلحاق أضرار جسيمة بالدين نفسه، ونشوب فوضى التكفير والتكفير المضاد الذي ينذر بالعنف ونشوب التطاحن الاجتماعي ونسف إرادة السلم وقاعدة التسامح.

تتمثل ضرورة الدولة في إشرافها على ضمان الأمن الروحي للمواطنين وفق مبدأ الحرية.

وهنا من الأجدى أن يتمثل الدين كتجسيد للعدل والإحسان، وشعائره يجب أن تتفق مع سلامة الدولة وأمن مواطنيها. وأن قواعد الإحسان يجب أن تتفق مع المصلحة العامة. أما أن تستغل الدعوة للإحسان من أجل تبرير أفعال تلحق الضرر بالدولة وتهدد سلامتها وأمنها، وأن تستغل في إذكاء الشعور بالكراهية تجاه الأفراد والجماعات التي لا تتبنى نفس المذهب، ونفس النمط السلوكي، فذلك ما يشي ببوادر خطيرة في إبعاد الناس بإسم الدين وقلوب العامة عن احترام قوانين الدولة، مما يعود بنا إلى الوقوع في شرك العبودية الشاملة، والاستسلام لإرادات هوجاء تستغل الدين لإرواء مصالحها الخاصة، وتعطشها للسلطة، فتنتقم ممن تعتبرهم ضالين، وتشرع لتعاليم جديدة لم يتعودها أحد لإثارة دهشة العوام، بمعنى أن حدة الصراع والحقد والكراهية ستسود، وسيعم التملق والتظاهر بالعبادة عوض التقوى، وستنتشر الأوهام التي تحط من كرامة العقلاء وتضعهم في مستوى البهائم، و هذه الخلاصات يستنتجها "سبينوزا" من التاريخ اليهودي والمسيحي، ومن واقع العصور التي ساد فيها النزوع السلطوي

الديني، وهي كما يبدو تقترب كثيرا من تشخيص حالة البلدان الإسلامية والعربية، خاصة تلك التي ظهرت بها حركات وأحزاب تستغل الدين من أجل مكاسبها الخاصة، هذه المكاسب التي ستخول لأطراف معينة التحكم في رقاب الناس، وأفكارهم، ونمط سلوكهم وارائهم بدعوى الحفاظ على الهوية الثابتة، واستعادة ماضي السلف الذي يسمونه صالحا ! والتاريخ يشهد على أن تاريخ هذا السلف هو بداية التأسيس لا للتقوى ومحبة الجار وإنما للفتن الكبرى، التي ما تكاد تخمد حتى تعاود الظهور.

يدخل التبشير بإكراه المجتمع على إتباع تفسير أحادي للدين، وإشاعة التفكير داخل أوساط الدولة، في نطاق الآراء التي تهدد كيان المجتمع المدني، وتقوض دعامة الدولة واستقرارها ذلك لأن الغرض من بناء النظام السياسي ليس هو الإكراه والقهر، أو إخضاع الشعب لنير فرد آخر، بل هو التحرر من الخوف، حيث يعيش كل فرد في وئام وسلام، متمتعا بحقه الطبيعي في الحياة والسلوك، ومحافظا على سلامة ذهنه وجسده، وأفضل هذه النظم فيما يرى سبينوزا هي تلك التي تسمح للفرد بحرية التفكير، أي باستخدام عقله استخداما حرا دون إشهار لأسلحة الحقد والغضب والكراهية والخداع. إن الفرد في الدولة الحرة يعامل الآخر دون ظلم أو إجحاف ذلك لأن "الحرية هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة".

لا تعني هذه الحرية جعل الفرد يسلك وفق ما يمليه عليه قراره الشخصي، دون مراعاة إرادة الغير ورغبته الشخصية. بل إن بناء التعايش السلمي لا يتم إلا عبر احترام أفكار الآخرين، ولأن حصول إجماع داخل أفكار الأفراد مستحيل، لذا فمن واجب الفرد التخلي عن التصرف الأخلاقي الذي يضر بالتعايش والسلم. كما أن على الدولة نفسها أن لا تفرض أفكارها على الناس، أما سلوك الوصاية فلا

يرضي سوى أولئك الذين لا يطيقون رؤية غيرهم معتزين بشخصيتهم المستقلة، وهؤلاء هم الذين يستطيعون بسهولة، بما لديهم من نفوذ ضار، تحويل إخلاص العامة الميالة إلى الفتن، إلى غضب عارم، وإثارتها ضد من يريدون هم أنفسهم أن يقضوا عليهم.

لا ينبع الولاء للدولة وتقديرها من خضوع السلطة لابتزاز دعاة الفتن، الذين لا هدف لهم سوى ممارسة الحجر ومحاربة الإبداع والحرية الفكرية، بل ينبع من الاعتراف لكل فرد بحريته في الرأي، وحكم الناس بحيث يعيشون في سلام بالرغم من اختلافهم وتعارضهم في الآراء. وهذه "هي حالة الدولة الديمقراطية التي تضع قاعدة يتفق فيها جميع الناس على العمل بإرادة مشتركة، ولكنهم لا يتفقون على أن يفكروا بطريقة واحدة متطابقة. و الحفاظ على الدولة الديمقراطية المتسامحة يجب أن يقوم على "اقتصار الدين والتقوى على ممارسة العدل والإحسان، ويجب أن ينصب تشريع السلطة العليا في المجالين الديني والدنيوي على أفعال المواطنين وحدها. وان يترك لكل فرد حريته في التفكير والتعبير"[33].

وهكذا يخلص "سبينوزا" إلى وضع ركائز أساسية للدولة الديمقراطية الأكثر تسامحا ويصوغها في المبادئ الستة التالية :

1 – استحالة سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون.

2 – الاعتراف بالحرية الفردية لا يهدد حق السلطة العليا وهيبتها؛ بشرط أن لا يسمح الفرد لنفسه بتغيير أو المس بقوانين الدولة المعترف بها.

3 – يستطيع الفرد أن يتمتع بهذه الحرية دون أن يكون في ذلك خطر على سلامة الدولة أو ضرر يصعب علاجه.

33- نفسه ص 453.

4 – إن التمتع بالحرية لا يشكل أي خطر على الدين.

5 – عدم جدوى القوانين الموضوعية بشأن المسائل العقلية.

6 – وأخيرا، فإن تمتع كل فرد بحريته، لا يهدد سلامة الدولة، أو الدين أو حق السلطات العليا، بل هو ضروري للمحافظة على ذلك كله"[34].

إن ما نعيشه في حالتنا الراهنة بالمغرب، فيما يخص التشكيك في نجاعة الاختيار الديمقراطي الحداثي[35]، ليدعونا مرة أخرى إلى استحضار واستلهام الفكر الفلسفي المتنور، بغرض ترسيخ ثقافة ديمقراطية، ومجتمع مدني متسامح، ومن هنا حاجاتنا إلى إعادة الإنصاف لفكر الآخر وضرورة انفتاحنا عليه، بل والأكثر من ذلك يجب أن نستفيد منه، ودون ذلك سنظل متقوقعين على ذاتنا بسبب تقديسنا لهوية ماضوية نعتقد دوما بأنها مطابقة لنا بينما هي في حقيقة الأمر مجرد عائق يحول دون استردادنا لهويتنا التاريخية تلك التي لا تتأسس إلا في قلب الحاضر، وتخط لذاتها مشروعها المستقبلي.

6 - المفهوم الكوني للتسامح

لعل أهم ما نستخلصه من الفكر الفلسفي الحديث، هو اعتبار حرية الإنسان أساسا جوهريا ينبني عليه أي تصور مؤسس للمجتمع المدني المتسامح، ومن ثم فإن ما يمكن أن يهدد هذه الحرية المكفولة للفرد بوصفها حقا كونيا، فهو في الآن ذاته يهدد بناء المجتمع الحر المتسامح، وهذا ما يعني بان الوعي بهذه الحرية لا يكفي وإنما يتطلب الأمر ترسيخ ثقافة التسامح بالمعنى الكوني، في النسق السياسي للدولة

34- نفسه ص 452.

35- A. Boumeshouli : Le rêve.théocratique de N. Yassine, in *perspectives du maghreb* juin 2005 N°3. P 24.

الديمقراطية الحداثية التي يشعر فيها الأفراد بذاتهم المستقلة الحرة، دون خوف من أن تسلب بواسطة الغير. إن ثقافة التسامح هي الكفيل بدرء التعصب ودحره عن الفضاء الفكري للأفراد. فالتعصب لا يعني فقط ازدراء الغير المختلف، بل إنه وسيلة فتاكة تهدد السلم والرفاه والحياة الكريمة الحرة، وكما يرى "فولتير" فإن التعصب يفسد العقول، ويكاد يغدو مرضا غير قابل للشفاء، فأن يكون الفرد حرا وأن يكون مساويا للجميع فتلك هي الحياة الحقة، حياة الإنسان الطبيعية، وكل حياة اخرى لا تعدو كونها خدعة حقيرة، يؤدي فيها بعضهم شخصية السيد، ويؤدي الآخر دور العبد. ومن هنا يغدو التخلص من التعصب مدخلا أساسيا لمجتمع مدني يعمه التسامح، فالتسامح كما يقول فولتير هو : "نتيجة ملازمة لكينونتنا البشرية، إننا جميعا من نتاج الضعف. وكلنا هشون وميالون للخطأ. لذا دعونا نسامح بعضنا ونتسامح مع جنون بعضنا بشكل متبادل، وذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة، المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة"[36].

يقوم تعريف فولتير للتسامح على القاعدة التبادلية، المؤسسة حسب رأي كارل بوبر على "نظرة سقراطية تقول : إنني أعرف أني لا أعرف وبالكاد أعرف هذا .. وفي هذا ما يكفينا للمطالبة بضرورة أن نتسامح مع بعضنا بشكل تبادلي. لكنه لا يكفي للدفاع عن التسامح إذا شن ضده هجوم ما".

وقد استخلص كارل بوبر ثلاث مبادئ من التعريف الذي صاغه فولتير للتسامح وهي :

المبدأ الأول : قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب.

36 - Voltaire : *Dictionnaire philosophique* (article : tolérance).

المبدأ الثاني : عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلاني قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا.

المبدأ الثالث : إذا تفاهمنا على الأمور بشكل عقلاني، قد ندنو معا من الحقيقة "ولكن الدنو من الحقيقة بطريقة متبادلة لا يكون ممكنا إلا بوجود درجة كبيرة من التسامح المتبادل. فمن السهل علينا معا أن نكون مخطئين، والناس جميعا قد يظلون لفترة طويلة من الوقت متفقين حول العديد من النظريات الخاطئة.. بل وغالبا ما يكون الاتفاق نتيجة من الخوف من اللاتسامح، بل وحتى من استشراء العنف"[37].

إن التأكيد على الطابع التبادلي للتسامح هو في رأينا المفتاح الأساسي لتصور قاعدة للتسامح بالمفهوم الكوني، بمعنى أن هذه القاعدة تفتح أفق التجربة الأخلاقية المشتركة للإنسان، فتجعل من الفرد منفتحا على الآخر، بقدر ما يكون هذا الآخر مصيغا للفرد مستجيبا لضرورة احترام وتقدير توجهاته. فالتسامح بهذا المنظور هو إغناء للتجربة الأخلاقية القائمة على المسؤولية المتبادلة. فالتسامح لا يعني ترك الآخر حرا والسماح له بالتعبير عن نمطية وجوده المختلف، ولكنه يعني أيضا المسؤولية الأخلاقية التي يمنحها هذا التسامح، والتي بموجبها يغدو الكائن الإنساني مسؤولا مباشرة عن الحفاظ على سلامة الآخر وحماية وجوده. في الوقت الذي نقر فيه بالتسامح يغدو من الضرورة الأخلاقية تحصين الحياة المدنية من المساس بما يلحق الضرر بالغير الذي اتفقنا معه على تأسيس القاعدة الكونية للتسامح. وفق هذا المنظور تغدو حياة الآخر حياتنا. إن دعامة الوجود الخاص للكائن البشري لا تكتمل دون الحفاظ على وجود خاص مغاير، لا يجمعنا به

37- كارل بوبر : التسامح بين شرق وغرب، ت. إبراهيم العريس ص75.

أي تطابق سوى الرغبة في العيش داخل وجود كوني متفتح وفي إطار السلام وحسن الجوار.

يشكل إعلان المبادئ بشأن التسامح الذي أصدره الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة بباريس إبان الدورة الثامنة والعشرين للمؤتمر العام، يوم 16 نونبر 1995. الأرضية الأساسية للمفهوم الكوني للتسامح لأنه ينطلق من اعتبار ميثاق الأمم المتحدة الذي ينص في ديباجته على أننا "نحن شعوب الأمم المتحدة، وقد آلينا على أنفسنا أن ننقد الأجيال المقبلة من ويلات الحرب .. وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان، وبكرامة الفرد وقدره .. وفي سبيل هذه الغايات اعتزمنا أن نأخذ أنفسنا بالتسامح. وأن نعيش معا في سلام وحسن جوار".

وبالإضافة إلى ذلك فإن إعلان المبادئ هذا يتسق مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يؤكد أن "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين" (المادة 18) وحرية الرأي والتعبير (المادة 19)، وأن التربية يجب أن تهدف إلى تنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية (المادة 26).

كما أنه يتسق مع الميثاق التأسيسي لليونسكو الذي ينص في ديباجته على أن من المحتم أن يقوم السلم على أساس من التضامن الفكري والمعنوي بين البشر". ومع العهود الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والمتعلقة بمناهضة الميز العنصري، وإبادة الجنس، وأشكال التمييز ضد المرأة، والإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، والإعلان الخاص بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات وطنية، وثنية أو دينية أو لغوية وغير

ذلك من العهود والاتفاقيات والإعلانات التي تهم بناء مجتمع السلم والتسامح. كما أن إعلان المبادئ يفصح في ديباجته عن قلق كوني بشأن مظاهر عدم التسامح في العالم، وأعمال العنف، والإرهاب وكراهية الأجانب، والنزاعات القومية العدوانية، والعنصرية، ومعاداة السامية، والاستبعاد والتهميش والتمييز ضد الأقليات الوطنية، والاثنية والدينية، واللغوية، واللاجئين، والعمال المهاجرين، والمهاجرين، والفئات الضعيفة في المجتمعات، وتزايد أعمال العنف والترهيب التي ترتكب ضد أشخاص يمارسون حقهم في حرية الرأي والتعبير، وهي أعمال تهدد كلها عمليات توطيد دعائم السلام والديمقراطية على الصعيدين الوطني والدولي، وتشكل كلها عقبات في طريق التنمية.

إن القلق الكوني بشأن تصاعد وثيرة اللاتسامح التي توجهها النزاعات الشوفينية والقومية والدينية، سبب رئيسي في التفكير في وضع مبادئ للمسؤولية الكونية التي لا تكتفي برعاية احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بين الناس كافة، بل في الحرص على مناهضة أي سلوك أو تصرف من قبل الأشخاص أو الجماعات أو الدول الوطنية يمس قيم التسامح.

تتطلب القاعدة الكونية للتسامح "اعتبار جميع البشر إخوة" كما ورد في رسالة التسامح لفولتير[38]. وما دمنا ننطلق من كون الناس جميعا إخوة في الإنسانية، فإن العوامل الثقافية التي تقيم حواجز سيكولوجية مع الغير يجب العمل على إزالتها، لأنها من صنع أحداث التاريخ والتأويل الضيق للأديان والثقافات، التي تعطي للهوية الثقافية صفة مطلقة على حساب الهوية الإنسانية، إذ أنها لا تعترف أحيانا بإنسانية الآخر مادام مختلفا عنها سواء في اللغة أو في الدين أو غير ذلك، ألم يعتبر العرب قديما من يتكلم غير العربية

38- Voltaire : *Traité sur la tolérance*. Flammarion Pairs 1989, P :137.

أعجميا، والأعجمي صفة لغير العاقل أي لمن لا ينطق بأية لغة؟ أو لم يعتبر ذوو النزعة الكولونيالية الشعوب المستعمرة برابرة؟ ألم يعتبر الأصوليون مسلمون كانوا أو منتسبين لدين مغاير، كل معتنق لدين غير ديانتهم الأصلية كافرا مارقا؟.

إن الإنسانية هي ما يجب أن يكون جوهر الكائن الإنساني في حين فإن الهوية الثقافية ليست ثابتة أو أبدية أو قبلية، وإنما مكتسبة، وخاضعة للتغير بفضل التأثيرات والاحتكاك بالآخر الذي هو قدر الإنسان. وهذا القدر هو ما يجعل المسؤولية الكونية أساسا لأية علاقة إنسانية تعددية، وهذه المسؤولية لا تقتصر على الفرد-كأخلاقية للغير-وإنما هي ملقاة على مكونات المجتمع الكوني، ومن ثم فهي تغدو تشريعا كونيا، يضمن سلامة الأفراد داخل الدولة الوطنية، ويراقب سلوك الحكومات إزاء الحفاظ على روح التسامح وتعزيزه، لأن التسامح "ليس مبدأ يعتز به فحسب، ولكنه أيضا ضرورة للسلام والتقدم الاقتصادي والاجتماعي لكل الشعوب"[39].

وبناء على كل تلك الاعتبارات فإن الصياغة الكونية لمعنى التسامح التي تم الإعلان عنها رسميا، لجديرة بالاعتبار والتقدير، لكونها تتويجا للفكر الإنساني في تحريره للإنسانية من العقد والأوهام المتراكمة عبر التاريخ، وبعض النظر عن الملاحظات التي يسارع إلى تبنيها دون رؤية نقدية أولئك المحافظون والأصوليون، والقوميون الشوفينيون، واليَسْرَاويُون والسلفيون، واليمينيون المتطرفون، فإن ما يجب الانتصار إليه هو المبادئ في حد ذاتها بغض النظر عن بقية الاعتبارات الأخرى. ذلك أن هذه المبادئ التي ساهمت في صياغتها دول العالم الحر، وكانت نتاجا لثقافة ليبرالية غربية، من الفائدة التاريخية

39- اليونسكو : مبادئ بشأن التسامح نشرة 1995.

تبنيها والدفاع عنها وترسيخها في مجتمعاتنا لسبب واحد هي كونها غير متحيزة بالمعنى الفلسفي، وليس بالمعنى التاريخي والجغرافي، إنها غير متحيزة مبدئيا لأية نزعة مركزية أو لأية خصوصية ثقافية، بما فيها الخصوصية الثقافية الغربية، ولا لأية قوة دولية، وإنما تحيزها الوحيد للإنسانية باعتبارها المبدأ الذي تشترك فيه المجموعة الإنسانية، ومن تم اكتسبت خاصيتها الكونية، والكونية هنا لا تعني سوى جعل مبدأ الإنسانية كليا يهم ويتوجه للإنسان، والانتقادات الموجهة للكونية باعتبارها تشميلا وفرضا لرؤى ثقافية على الشعوب المتمسكة بهويتها وثوابتها، هو من قبيل التأويل الملتبس الذي لا يدافع سوى عن حالة فرض الوصاية على الإنسان، ذلك لأن الكونية هي المبدأ الكلي الذي يضمن احتفاظ الإنسان بمكوناته وهويته وثقافاته، واحترامها في إطار الوئام، والحفاظ على هوية الآخرين الذين يشاركوننا الوجود في العالم. بهذا المعنى ففي الكونية يستطيع الإنسان أن يعبر عن آرائه وتقاليده ومعتقداته في مجتمع كوني منفتح، لكنه لا يستطيع ذلك في مجتمع منغلق، لأن سلامة بدنه قد تكون معرضة للتهديد، نلحظ هذا في بعض المجتمعات المنغلقة التي تعتبر التظاهر والاحتجاج الجماعي السلمي، تغريبا مخالفا لهوية البلد وتقاليده وأعرافه ودينه، بل وخيانة عظمى تستحق العقاب والزجر والإهانة والتعنيف.

والغريب أن دعاة النزعة الارتكاسية والأصولية المتشددة قد لا يستطيعون التعبير عن أفكارهم المناهضة للنزعة الكونية في بلدانهم الأصلية لانعدام حرية التعبير، لكنهم يستطيعون ذلك في البلد الكوني الحر، أي ذلك الذي يرعى مبادئ التسامح، ومع ذلك فهم بديماغوجيتهم ودغدغتهم لمشاعر العامة، يتحاملون أشد التحامل على هذه المبادئ معتبرينها نتاجا لثقافة الغرب الكافرة، وأداة للهيمنة على الثقافات المحلية وتهديدٌ لها. والحل أن أية ثقافة لا تحترم الإنسان، ولا تعترف بالآخر

وتعمل على إشاعة الكراهية، من الواجب الكوني محاصرتها، واعتبارها تهديدا للأمن والسلم الاجتماعي، ولثقافة التسامح، وللحياة نفسها، ضمانا لمستقبل الإنسانية وحفاظا على كرامة الكائن الإنساني. ففي المادة الأولى لإعلان المبادئ يأتي التسامح بمعنى:

1 - الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا، ويتعزز هذا التسامح بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر والضمير والمعتقد. إنه الوئام في سياق الاختلاف. وهو ليس واجبا أخلاقيا فحسب، وإنما هو واجب سياسي وقانوني أيضا. والتسامح هو الفضيلة التي تيسر قيام السلام، وتسهم في إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب.

2 - إن التسامح لا يعني المساومة أو التنازل أو التساهل بل التسامح هو قبل كل شيء اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية المعترف بها عالميا. ولا يجوز بأي حال الاحتجاج بالتسامح لتبرير المساس بهذه القيم الأساسية. والتسامح ممارسة ينبغي أن يأخذ بها الأفراد والجماعات والدول.

3 - إن التسامح مسؤولية تشكل عماد حقوق الإنسان والتعددية (بما في ذلك التعددية الثقافية) والديمقراطية وحكم القانون. وهو ينطوي على نبذ الدوغمائية والاستبدادية، ويثبت المعايير التي تنص عليها الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

4 - لا تتعارض ممارسة التسامح مع احترام حقوق الإنسان، ولذلك فهي لا تقبل الظلم الاجتماعي أو تخلي المرء عن معتقداته أو التهاون بشأنها. بل تعني أن المرء حر في التمسك بمعتقداته وأنه يقبل أن يتمسك الآخرون بمعتقداتهم. والتسامح يعني الإقرار بأن البشر المختلفين بطبعهم في مظهرهم وأوضاعهم ولغاتهم وسلوكهم وقيمهم،

لهم الحق في العيش بسلام وفي أن يطابق مظهرهم مخبرهم، وهي تعني أن آراء الفرد لا ينبغي أن تفرض على الغير".

وفي سبيل تسويغ مبادئ التسامح، وجعلها متعينة فإن الدولة مطالبة كما في المادة الثانية، بضمان العدل وعدم التحيز في التشريعات وفي تنفيذ القوانين والإجراءات القضائية والإدارية. كما يقتضي الأمر إتاحة الفرص الاقتصادية والاجتماعية للأفراد جميعا دون تمييز بينهم، لأن أي استبعاد أو تهميش سيؤديان إلى الإحباط والعدوانية والتعصب، ومن الواجب على الدولة المصادقة على الاتفاقيات الدولية القائمة بشأن حقوق الإنسان، وأن تصوغ عند الضرورة تشريعات جديدة لضمان المساواة في المعاملة وتكافؤ الفرص لكل فئات المجتمع وأفراده.

ومن الأساسي لتحقيق الوئام على الصعيد الدولي أن يلقى التعدد الثقافي الذي يميز الأسرة البشرية القبول والاحترام من جانب الأفراد والجماعات والأمم، فدون تسامح ليس هناك سلام، وبدون سلام لن تتحقق التنمية ولا الديمقراطية.

وللتنبيه فإن إعلان المبادئ ينبه أيضا إلى بعض مظاهر اللاتسامح المتمثلة في تهميش الفئات المستضعفة واستبعادها من المشاركة الاجتماعية والسياسية، وممارسة العنف والتمييز ضدها وذلك ما يخالف الإعلان العالمي بشأن العنصرية والتحيز العنصري الذي ينص في مادته الأولى، الفقرة الثانية : "إن لجميع الأفراد والجماعات الحق في أن يكونوا مختلفين بعضهم عن بعض". ذلك أن الوئام لا يعني التطابق وخضوع البعض للكل في الصفات والعادات، وإنما هو تحقيق أرضية السلم والأمن التي يمارس فيها كل فرد حقه في الوجود وفق ما يقتضيه تمييزه، وفرديته وخصائص طبعه وثقافته، وأخلاقياته، ولون جنسه، واقتناعاته العقدية والفكرية، ولغته الأم.

ومن هنا ضرورة خلق ثقافة الإصغاء والانفتاح، إصغاء الأفراد لغيرهم، وتكريس ثقافة التضامن وتيسير الحوار البناء مع إبراز خطورة اللامبالاة تجاه الجماعات والايديولوجيات غير المتسامحة التي كثيرا ما تستغل أرضية التسامح والديمقراطية من أجل نسف ثقافة التسامح والإجهاز على الديمقراطية واعتبارها دخيلا وشرا ومروقا، بمعنى التبشير بعبودية جديدة تستعيد الاستبداد، وتتلذذ بترهيب المجتمع وتعذيبه وقمع حرياته وتغربه عن عصره، وإخضاعه لحكم نصوص تتعارض كليا مع العصر بفعل التأويل الأحادي والقراءة المبتسرة اللاتاريخية لأحداث التاريخ، وإذا كانت الإنسانية في إفريقيا وامريكا قد قطعت أشواطا هائلة في القضاء على الميز العنصري، فإن المنطقة العربية الإسلامية لم تقطع بعد مع النزعات الأصولية الاستئصالية التي تهدد باستئصال الثقافة الحداثية واستئصال دولة الحق والقانون من أجل بناء دولة دينية قائمة على أساس الدين الظاهر، بل إن هذه الدول مازالت ترعى بعض هذه الجماعات التي تتهدد ثقافة التسامح والتعايش السلمي. إن العداء الذي نستشعره يوما عن يوم من طرف الأفراد الذين استقطبتهم هذه الجماعات التي تعمل في واضحة النهار، ليدل دلالة خطيرة على أن ما يعرفه بلدنا من انفتاح ثقافي مهدد، لاسيما وأن عددا من هؤلاء الأفراد غالبا ما يفرضون آرائهم المتطرفة على أسرهم، أو على تلاميذ المؤسسات التي يدرسون بها. فيميزون بين الإناث والذكور في الفصول الدراسية، ويفرضون على الإناث غطاء الرأس، ويشيعون ثقافة كره الأجانب ومعتنقي الديانات الأخرى، والتشنيع بالحداثيين والعلمانيين، والتحامل على مؤسسات الدولة وقانونها، واعتبار ثقافة الفرح والاحتفال بدعة شيطانية. وهذا ما يظهر فعلا في العديد من المناسبات والأماكن وغيرها. غير أن أخطر ما تتضمنه هذه النزعة التي هي عدائية بالفعل هو أنها لا تكتفي بالتمسك بما تعتقده،

ولكنها تتجرأ على المس بالآخر، وتهديده، والطعن في نياته وأعماله وشرفه وكرامته وجسده.

إن الدفاع عن القيم الفنية والإبداعية تعبير عن حب الحياة التي يجب اعتبارها مقدسة، فليس هناك ما هو أقدس من الحياة ذاتها، فتقديسنا للحياة هو أكبر تقدير للإنسان، ولتعزيز ذلك لابد من جعل التعليم وسيلة أساسية لدرء اللاتسامح، ولذا نصت المادة الرابعة في إعلان المبادئ على تشجيع أساليب منهجية وعقلانية لتعليم التسامح تتناول أسباب اللاتسامح الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية-أي الجذور الرئيسية للعنف والاستعباد، وينبغي أن تسهم السياسات والبرامج التعليمية في تعزيز التفاهم والتضامن والتسامح بين الأفراد، وكذلك بين المجموعات الاثنية والاجتماعية والثقافية والدينية واللغوية وفيما بين الأمم.

وتتجلى أهمية التعليم في استهدافه مقاومة تأثير العوامل المؤدية إلى الخوف من الآخرين واستبعادهم، ومساعدة النشء على تنمية قدراتهم على استقلال الرأي والتفكير النقدي والتفكير الأخلاقي، وتعليمهم احترام الحقوق والحريات التي يتشاركون فيها، واحترام حقوق وحريات الآخرين، وذلك ضمانا وصيانة لمبدأ الحياة[40]. إن مبدأ الحياة يقول:

عش وفق كينونتك؛

واترك الآخر يختار سبيله في الحياة؛

إن غنى الحياة في تعدد سبلها!

40- أنظر مقالنا التحليلي:

-L'éducation religieuse à l'épreuve de la réforme. In, *perspectives du maghreb*. N°5- Septembre 2005. P16-19.

7 - التسامح والتنوير وتجديد الفكر الديني[41]

"إن نداء اللامتناهي يتصادى في المواجهة مع الآخر حيث الوجه مهما كان هشا قابلا للإنجراح بواسطة العنف أو الموت، فإنه يدرك بقوة أن هشاشته لا تكذب أبدا الأمر بالنهي عن القتل أو بالأحرى عمل أي شيء من أجل أن يحيا"

(ليفناس)

— 1 —

إذا كان معنى التنوير هو التخلص من حالة القصور التي يعد الإنسان ذاته مسئولا عنها حسب كانط، فإن معنى التسامح هو التخلص من حالة العداء تجاه الآخر، التي تعد الثقافة مسئولة عنها، بتأسيسها لنسق ثقافي يختزل الإنسان في التماثل والتطابق مع ما تعرضه هذه الثقافة من أسس وأصول تضحى بفعل إستراتيجية الهيمنة الثقافية منطلقا وأفقا غائيا للكينونة الإنسانية، ما دامت هذه الأسس الثقافية تقدم ذاتها من خلال النسق الثقافي بوصفها ثوابت ميتافيزيقية تتشكل على أساسها هوية الإنسان المنتمي لذات الثقافة، ومن ثم يتم تغريب الإنسان عن إنسانيته، وانتشاله عن الوجود، ونفيه داخل نسق ثقافي منغلق قائم على اللاعتراف بالغيرية باعتبارها شرط أي هوية إنسانية تاريخية مادام الوجود الإنساني ذاته وجودا "على غير الوجود"، إنه بعبارة ليفناس آخر الوجود، وليس الوجود على نحو مختلف، بل على غير الوجود، فالوجود الإنساني بهذا المعنى "هو أن يحيا الإنسان كما

41- نص المداخلة التي ساهمنا بها في مؤتمر "تجديد الفكر العربي" الذي انعقد ببيت الحكمة بمدينة قرطاج التونسية بتنسيق مع جمعية الفكر العربي المصرية وذلك خلال 12-8 فبراير 2005

لو لم يكن أبدا كائنا من بين الكائنات"[42]، وكما لو أن هناك قلبا لمقولات الوجود بواسطة الروحانية الإنسانية[43].

إن حالة العداء التي أساسها ثقافي هي المسئولة عن نسيان "الإنسانية" باعتبارها خاصية الوجود الإنساني وأساس انبثاقه كمسؤولية تفصح عن ذاتها باعتبارها تخارجية وذاتية في الآن ذاته، فمن حيث كونها تخارجية فهي تنكشف كغيرية تتأسَّس على نحو غير الوجود، ومن حيث كونها ذاتية فهي تغدو تعبيرا عن وجود حر يتمثل على أساس المسؤولية.

وفهم المسؤولية على هذا الأساس هو الشرط الذي يحول دون تطابق الكائن الإنساني بباقي الكائنات الأخرى من جهة، وهو من جهة أخرى وقوف على المسافة التي تقتضيها ثقافة تغترب داخلها حريته الخاصة، وتنتفي إرادته ورغبته في أن يصير ذاته، ممسكا بزمانيته وتاريخيته. إن حالة العداء هي حالة اللامسؤولية، بل هي حالة الوصاية التي تخول ممارسته الحجر التي تستهدف العقل الإنساني في كونيته، بمعنى أن العقل بما هو القاسم المشترك للإنسانية، وبما هو انفتاح القدرة على التواصل والإنجاز، يغدو في حالة الوصاية مستقيلا بقدر ما يغدو مجرد امتثال وخضوع وانقياد.

والعقل وفق هذا المنظور الاختزالي يظل مجرد قيد كما تحيل إلى ذلك دلالته الأصلية في اللغة العربية، ومعنى ذلك أن العقل لا ينكشف إلا كقدرة مرتدة على جرأتها، فإذا كان شعار التنوير حسب كانط هو "لتكن لديك الجرأة على استعمال العقل"[44]، أي الجرأة على المعرفة التي

42- Emmanuel Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* Edi Martinus Nijhoff 1978 p9.

43- Emmanuel Levinas *Ethique et infini*. Fayard. France Culture, 1982, p 97.

44- Kant : *Qu'est-ce-que les lumières* ? Et autre textes, traduction Jean Françoise Proust Garnier. Flammarion 1991, p : 45.

تتخلص من حالة العجز والقصور باستخدام العقل دون تحكم الغير، فإن المنظور الاختزالي للعقل يفرغ هذا الأخير من قدرته على الإثبات تلك التي تجعله جديرا بأن يقود نفسه بنفسه ويتحمل مسؤولية تدبيره، ومن ثم فليست دلالة العقل هنا سوى كبح القدرة على الإثبات، ولجم الإرادة المسؤولة، وإخصاء الرغبة في الالتحام بالوجود، وإرجاء المصالحة مع الجسد.

و هذا الكبح الممارس كعنف من قبل نسق ثقافي منغلق ولا تاريخي، كما هو النسق الثقافي العربي الإسلامي السائد هو المسؤول عن حالة اللاتسامح بهذا المعنى فهو ليس حالة العداء تجاه الآخر فحسب بل إنه حالة العداء التي تستهدف العقل في أن يغدو آخر أي في أن يختبر قدرته على أن يصير ملتحما بقدرته على إبداع الوجود، والتحرر من أي قيد يكبح عزيمته في تأسيس تاريخيته، وإعادة ربطه بالحياة، والتخلص من رقابة نسق ثقافي لطالما اعتبر العقل قيد إتباع، وليس شرط تحرير وانفتاح وإبداع (العقل بهذا المعنى عِقَال أي قيد، وهو اعتقال للفكر أيضا).

تتخذ حالة اللاتسامح إستراتيجية مزدوجة مادامت تعبيرا عن إرادة قوة ارتكاسية تستند إلى نسق ثقافي تشميلي، فهي إذ تصير العقل وسيلة للكبح وليس قدرة على التفكير، فإنها في ذات الوقت تفصل الجسد عن قواه الحية، إنها لا تستهدف سوى تعديمه، وتغريبه عن رغبته وإرادته أي عن حريته الخاصة، وبذلك لا يشكل الجسد في المنظور اللامتسامح ذي النزعة الارتكاسية التي لا ترى الجسد إلا وفق رؤية دونية سوى مسكن للآثام، ومن ثم فإن اللاتسامح تجاه الجسد إنما يتجلى في تأثيم نزوعه نحو الحرية أي نحو الالتحام برغبته المحايثة في استعادة حريته من خلال إثبات قدرته على الوجود وعلى انفتاحه من خلال علاقته بالعالم على غيريته، معنى ذلك أن حالة اللاتسامح

تستهدف انتشال الجسد عن غيريته والحيلولة دون قدرته على ان يصير، ويسترد هويته التي تتحدد انطلاقا من المستقبل باعتبارها مشروعا وليس باعتبارها معطى قبليا تحدده الثقافة التي لا تستعيد الجسد إلا كقيمة تعديمية، ما تفتأ تمجد خضوعه وتماثله وتكبح رغبته.

— 2 —

تقوم حالة اللاتسامح بوصفها تعبيرا عن نسق ثقافي تشميلي، على جعل الخضوع والامتثال وسيلة إكراه ثقافي للفرد، والحيلولة دون ان يصير ملتحما بعقله وجسده ويمكن وصف هذه الحالة بسمة أخرى وهي اللاغيرية. واللاغيرية هي انعدام الاعتراف، ليس بالآخر المتخارج المختلف فحسب، ولكن بالذات نفسها، أو الذات التي تنتمي لنفس النسق الاجتماعي والثقافي، فهي إذ لا تعترف بقدرة الذات على استعمال العقل والجسد وحيازة إرادتها المستقلة، فإنها تحول دوما دون انفتاح الذات، ففي حالة اللاتسامح ينعدم الاعتراف بالذاتية، وإذا كانت الذاتية هي مهد المسؤولية وانبثاقها حسب "ليفناس"، فإن انعدام الاعتراف يتجلى كفصل بين الذات ومسؤوليتها، ومعنى ذلك أن الذات لا تتجلى كآخرية، تحوز مسؤوليتها الخاصة تجاه ذاتها وتجاه الغير، وإنما كارتهان لإرادة تشميلية متخارجة عن الذات، إرادة لا تعترف سوى بتبعية الذات وامتثالها القسري والإكراهي لنموذج النسق الثقافي الذي يرهن أفق الإنسان ضمن منظور اختزالي لا يرده إلى ماهيته الجوهرية التي تؤسسها الحرية، وإنما إلى أصول ميتافيزيقية وأسس ثقافية شكلها الإنسان ذاته عبر تاريخه، لكن ضمور إرادته، وعجزه عن تدبير مستقبله، وامتلاء ذاكرته، بتاريخ الحضور يجعله في قبضة ميتافزيقا لا تستعيد الإنسان إلا كموضوعة للهيمنة، وبالتالي فإن التخلص من حالة نسيان الوجود، إنما يتأسس في اللحظة التي ينفلت

فيها الإنسان عن قبضة ميتافزيقا تشميلية، ويتحرر من هيمنتها ولا يتم هذا التحرر إلا عبر خلخلة الأسس التي ترتكز عليها كل ميتافزيقا مهيمنة.

إن اللاتسامح الذي يطغى على سطح التاريخ، هو تجل للاغيرية، واللاغيرية هي العارض الذي يحول دون التحام الإنسان بالحدث المؤسس لإمكانية الوجود التاريخي، ودون ظهوره على نحو منفتح خارج ذاته، فاللاغيرية تعلي من شأن الثابت الثقافي على حساب الحدثية التي تجعل الإنسان في خضم صيرورة الوجود، بمعنى أنها تضعه أمام مصيره التاريخي الذي ليس سوى غيريته المستقبلية، بمعنى أن الحدثية لا تعترف بأي ثابت ثقافي إلا على أساس تاريخيته، مما يحول دون أن يغدو مؤسسا كصنمية على أساسها ينبني تصور الإنسان المماثل للأصل الذي أضحى بفعل إستراتيجية النسق الثقافي خارج التاريخ، أي خارج الغيرية مفهومة كصيرورة.

و اللاتسامح إذ يتأسس في التاريخ، فإنه يؤسس لمنظور لا تاريخي تتمثل غايته في الفصل بين الإنسان وبين ما يستطيعه داخل التاريخ، ما دام تصوره للكائن الإنساني يقوم على إفراغ الإنسان عن أية تفاعلية تجعل منه مشروعا لا متناهيا، قادرا على أن يصير، وقادرا على الالتحام بالحياة، أي على الإثبات، وليس على الثبات. إذ أن الإثبات هو انكشاف للغيرية، باعتبار أن هذه الغيرية إنما هي المعطى الأنطولوجي الذي يدخل في صميم تركيبته كإنسان لا تتشكل ذاتيته إلا من خلال تزحزحها الدائم عن تطابقها بذاتها، وعن التطابق بالمركزية الثقافية التي يشكلها النسق الثقافي داخل التاريخ.

إذن فالذاتية هي الغيرية التي تستعصي عن التطابق، وهي لا تصبح ذاتها إلا بتزحزحها عن المركز، أي حين تغدو الآخر وقد تشكل

على نحوه الخاص، وليس على نموذج ميتافيزيقي يعرض ذاته كأصل، ففي الذاتية يتأسس الاستئناف بما هو المشروع التأصيلي لذاتية الإنسان التي تلتحم بقدرتها على التشريع لذاتها، وتدبير مستقبلها. ومن ثم فالذاتية لا تعرض وجودها إلا داخل مجرى الغيرية، وهو ما يعني انفصالها عن نسق الهيمنة الثقافية التشميلية، أي انفصالها عن حالة اللاتسامح بما هو انسداد أفق الذاتية كوجود غيري، ما يفتأ متزحزحا عن أية مركزية لا غيرية.

— 3 —

ان وضعية اللاتسامح هي المسؤولة كذلك عن جعل الفكر العربي عموما، والفكر الديني على الخصوص، مشدودا إلى نسق ثقافي تشميلي تقوم إستراتيجيته على الحد من عمل الفكر ومنع التحامه بالحدث، والحيلولة دون انفلاته عن المركزية الثقافية الدينية، ومن ثم فإن الوظيفة الأساسية والجوهرية لهذا النسق تبقى رغم كل التحولات الكبرى التي شهدها العالم هي ممارسة الوصاية، ورهن الإنسان داخل مشروع ثقافي ماضوي ثم تحديده قبليا وداخل زمن تاريخي سالف، لكنه أضحى لا تاريخيا لانفصاله عن الحدث وانفصاله عن عصر تحولات العالم، أي عن عصر الحداثة. كما أن هذا النسق الذي يكرس وضعية "اللاتسامح" هو المسؤول الأول عن حالة اللاتغير التي غالبا ما يتم تمجيدها باعتبارها تشبثا بالهوية (المتطابقة) وبالأصول والثوابت التي أضحت خارج سياق التاريخ متعالية على الزمن، ومفارقة للحدث.

وبما أن شرط تجديد الفكر العربي الإسلامي مرتهن بزحزحة هذه المركزية وخلخلة ثوابتها، فإنه أضحى من اللازم اليوم استعادة التفكير في الفكر الديني وانتشاله من وهم المطابقة والتماثل مع شروط النسق الثقافي التشميلي المسنود إلى الوصاية، بمعنى فك ارتباطه بأية

وصاية تفرض الحجر على العقل وتحول دون جرأته على المعرفة وعلى ما يستطيعه أي على مصالحته بالإنسان باعتبار إنسانيته، والمقصود هنا تأسيسه على مرجعية الإنسان لا على المرجعية التيولوجية، ذلك لأن من شأن هذا التأسيس أن يستعيد مفهوم "العقيدة" باعتبارها الاختيار المؤسس على الحرية الإنسانية، وما يقتضيه هذا الاختيار من تخليص الدين من أية وصاية تجعل مشروع الإنسان رهين شروط النسق التشميلي الذي يؤسس للعقيدة بوصفها تمييزا لا ينبعث عن حقل الاختلاف، وإنما تمييزا دينيا يستتبع سلوكا أخلاقيا قائما على الولاء والبراء، أي على اللاتسامح الموجه ضد إنسانية الإنسان.

معنى ذلك فإن تفكيرنا في تجديد الفكر الديني لا يقوم على أساس مرجعية النسق التشميلي المركزي، وإنما على أساس منظور لا مركزي أي من خلال الانفلات عن شروط تلك المركزية وعبر انتشال "مفهوم الدين" من مجال الوصاية، وذلك هو شرط التسامح الذي يسمح بتحرير الإنسان من سلطة الحجر الدينية تلك التي تحول دون انبثاق الإنسان كغيرية، أي كانفتاح خارج أية مركزية.

— 4 —

لا يعني تجديد الفكر الديني بعثا وإحياء لنسق الأفكار التي على أساسها تم وضع العلاقة القائمة على الطاعة بين الإنسان والله، أو العلاقة القائمة على أساس التميز الديني "المؤمن والكافر" أو العلاقة القائمة على التسخير بين الله وبين الطبيعة والإنسان، فهذه العلاقات التي تم تحديدها ضمن منظور إستراتيجية الوصاية التيولوجية تستهدف تأسيس حالة القصور بما هي الشرط الثقافي الذي يجعل الإنسان مفصولا عن رشده، والإبقاء على حالة القصور إنما يعني تقرير مصير الإنسان على أساس التبعية والولاء أي على تعديم شخصيته وبالتالي إفقار أمنه

الروحي، ذلك لأن الأمن الروحي مسنود بالمسؤولية التي تتقرر على أساس الرشد والاختيار والحرية أي على أساس الذاتية، ففي حضن الذاتية تغدو المسؤولية هي الدين ذاته تجاه الآخر، لكنها تبقى المسافة التي تأبى أي اختزال للآخر بواسطة الوصاية في الذات الوصية.

تنحو إستراتيجية الوصاية التي نهجتها النزعة التيولوجية فكرا وممارسة منحى مزدوجا، فهي في الوقت التي تمجد فيه فكرة "الله" اللامتناهي المطلق، فإنها تجعل من فكرة الله وسيلة لتكريس الوصاية وإنتاج أخلاق الطاعة والخضوع والعبودية، وبذلك فهي تفرض وصاية على مفهوم "الله" من جهة وعلى مفهوم الإنسان من جهة أخرى، فهي تفرض الوصاية على الله من خلال "بناء تصور للذات الإلهية" يقوم على استحضار كل الصفات المرعبة والمخيفة التي تجعلها مطابقة لفكرة الله، وهذا التصور كما يقول كانط يمكن أن يقودنا بالفعل من خلال الإكراه أو من خلال تجنب العقاب إلى اتباع القوانين الأخلاقية ولكنه مع ذلك لا يجعل الموضوع مستحقا للمصلحة، لأننا لا نعير التقدير لعواقب تصرف ما، ولكننا نمتنع عنه خوفا من العقاب"[45].

إذن ليس مفهوم الله في نسق الوصاية مرغوبا فيه لذاته كما ليس موضوعا لرغبة ذاتية تتجلى كعلاقة قائمة على المحبة، بقدر ما هي علاقة قائمة على الخوف من رعب المصير، إن إستراتيجية كهذه إنما هي إستراتيجية قوة تنحو نحو تمجيد السلطة والإبقاء على علاقات الهيمنة ما قبل الحداثية.

يتجلى فرض الوصاية على مفهوم الله من خلال التسمية ذاتها، ففي نسق الوصاية لا يتم إغناء العالم بالسر وإنما كما يقول سبونفيل-

45- Emmanuel Kant : *Leçon sur la théorie philosophique de la religion.* Traduction par William Fink. Librairie générale française. 1993. p : 63.

"إضافة اسم إلى هذا السر، واسترداده بكل ثبات واستصغار إلى تاريخ السلطة أو للأسرة، للولاء أو للحب، وهذا يفسر كل شيء، لكن عبر- تسمية- لا تفسر شيئا أي أنها تفسر الكون الذي يحوينا بشيء يشبهنا أو عبر من نشبهه نحن"[46].

إن إستراتيجية الوصاية التي نهجها الفكر الديني، هي إستراتيجية تسمية، ومن ثم يغدو عملها هي إرجاع اللامتناهي متناهيا من خلال اختزاله داخل نظام التسمية، فكل الأسماء والصفات التي يتم إلحاقها باللامتناهي، ليست إلا أسماء وصفات تسمح بها إمكانية اللغة·وهي مشتقة من عالم الإنسان النسبي الذي تهيمن عليه علاقات القوة، وبالتالي فإن تسمية الفضيلة والخير والحق والله فهي تعبير عن إستراتيجية الهيمنة أي عن لعبة إرادات وانتقالات من سيطرة إلى أخرى، فإنتاج التسمية لا ينفصل عن القيمة والقوة، وكما يؤكد نيتشه، فإن "جميع أسماء الخير والشر ليست إلا مجموعة من الرموز، إنها لم تعد تعبر عن شيء وإنما هي تدل وتعني "فهي لا تعبر عن ماهية وإنما إثباتا لسلم القيم، بما هو إضفاء للمعاني على الوجود، فما يشتهر به اسم ما سواء كان اسمه ومظهره وقيمته وقياسه ووزنه، كل هذه -الأمور التي تنضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ، تصبح من شدة إيماننا بها. يشجعنا على ذلك - تناقلها من جيل لآخر، تصبح بالتدريج، لحمة الشيء، ويتحول ما كان مظهرا في البداية إلى جوهر، ثم يأخذ في العمل كماهية"[47].

46- André Compte-Sponville : *Présentations de la philosophie*. Edition Albin Michel, 2000, p : 99.

47- عبد السلام بن عبد العالي : أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال، البيضاء، 1991 ص32.

يقدم خطاب التسمية في الفكر الديني، ذاته كتفسير لأصل الوجود، فما يهمه هو الإجابة عن سؤال "من أين صدرت الأشياء؟ ذلك أن الجواب عن هذا السؤال هو إثبات للأصل باعتباره موطن حقيقة الأشياء، فهو "يوضع دوما قبل السقطة وقبل الجسد، قبل العالم وقبل الزمن"[48]، وبما أن هذا الخطاب يتمحور حول الأصل، فهو لا يتوانى في اعتبار كل تسمية للأصل مطابقة لحقيقته وماهيته ذلك الأصل الذي صدر عنه العالم، ولكن الذي يخفيه هذا الخطاب المسكون بتأصيل الهوية والأصل، هو كون التسمية بدون أصل مادامت تتأسس على أرضية المتناهي، إذ في الوقت الذي تزعم فيه الإحاطة بصفات الأصل الذي صدر عنه العالم، تنسى أن أساس هذه الإحاطة لا يستند إلى أصل مفارق، وإنما إلى متناه مشروط بالزمان والمكان، أي إلى كائن المحدودية الذي لا يستطيع فهمه الإحاطة باللامتناهي، فكل تعيين ينبني على التسمية هو تحديد، وكل تحديد سلب للمطلق، أنه ليس إلا تعيينا لموجود متناه، على مقاس الكائن المتناهي، فليست الإرادة والقدرة إلا تعيينات لكائن المحدودية، ومادام أن المطلق "كلي الاكتفاء لا يمكن أن تكون له رغبة أو إرادة لأنه مكتف بذاته كليا، ولأن الرغبة لا تتعلق كما أوضح كانط إلا بما هو ممكن ومستقبلي، ولكن الله يملك واقعيا كل الكمالات ولم يبق له ما يمكن أن يرغب كإمكان مستقبلي"[49].

معنى ذلك أن الاكتفاء كما يستنتج عبد الصمد الكباص "يلغي الرغبة، أما الفقدان فيؤسسها تحت تسميات متعددة كالحاجة وقانون النقص ...وذلك يفيد أن المطلق من حيث هو انتقاء الإرادة لأنه كلي

48- Foucault : *Neitzsche la généalogie et l'histoire.* In hommage à Hypolite. P.U.F, p : 184.

49- Emmanuel Kant : *Leçon sur la théorie philosophique de la religion.* p :133.

الاكتفاء، ليس له ما تتوجه إليه إرادته، لأنه لا يكون بحكم كما له في حاجة لشيء خارج عنه، لأن الحاجة افتقار، والافتقار نقص، والنقص إبطال للكمال وإبطال الكمال نفي للمطلق"[50].

كما ان إستراتيجية التسمية التي ينهجها الفكر الديني، هي بالتالي إستراتيجية القوة، إنها تعبير عن إرادة هيمنة تشمل مفهوم الله ومفهوم الإنسان، فهي تسترجع اللامتناهي على أرضية المتناهي، لكنها في ذات الآن تمارس الاستحواذ الذي يصير المتناهي بدون إرادة، وهي إذ تثبت إرادة الله تنفي بالمقابل بطريقة معكوسة إرادة الإنسان، فيغدو هذا الأخير نتاجا لمشيئة الله، وبذلك فهي تمارس هيمنة مزدوجة على الله والإنسان، وليست الغاية سوى ترسيخ معنى العبودية والطاعة، وإخضاع الإنسان إلى نسق الوصاية الذي تعمل بموجبه إرادة القوة على تكريس القهر والسلطة وإنتاج علاقات تراتبية يغدو فيها مصير الإنسان مرتبطا بإرادة وصاية تمارس الحجر على إرادته وتحول دون ما يستطيعه وعلى هذا النحو "يتحول الدين إلى وثنية، والحرية إلى طغيان، والعقل إلى خرافة، مع أن الدين لا يحتاج إلا لعقل عملي وممارسة الفضيلة، وقد فرق كانط ما بين التقوى والفضيلة، فالتقوى هي مخافة الله أما الفضيلة فهي حب الله، يحتوي كلاهما على تصور موجود كامل، ولكن التقوى تتصوره مجسما والفضيلة تتصوره منزها، ولا يمكن اعتبار التقوى الغاية القصوى من الأخلاق فهي مجرد وسيلة لتقوية أفضل شيء فينا وهو الفضيلة، وإذا قدمنا العبادة على الفضيلة، فإننا نعبد صنما، إذ نتصور الله كموجود نرضيه لا بالسلوك القويم، بل بالعبادة والتملق"[51].

50- عبد الصمد الكباص : انتربولوجيا الفقدان، ضمن كتاب أفول الحقيقة بالاشتراك مع عبد العزيز بومسهولي، وحسن ازروال، منشورات مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب، سلسلة أبحاث فلسفية دار إفريقيا الشرق، 2004 ص 43.

51- حسن حنفي : قضايا معاصرة، (2) في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص143.

معنى ذلك تحرير الله من وصاية التيولوجيا التي تصيره كائنا مشيئا، وتحرير الإنسان من العبودية التي تجعله منقادا لا لفعل الخير، وإنما إرضاء لسلطة تمجد الخضوع والخنوع والذل باعتبارها أسمى القيم وأعلاها.

إن العبادة كما يستخلص "ابن تيمية" أصل معناها الذل أيضا، يقال طريق معبد إذا كان مدللا وقد وطئته الأقدام[52]، ونفس المعنى ينسحب على "الدين الذي يتضمن معنى الخضوع والذل، يقال دنته فدان أي ذللته فذل، ويقال ندين الله، وندين لله أي نعبد الله ونطيعه ونخضع له فدين الله عبادته وطاعته والخضوع له"[53].

ليس المقصود تأسيسا لعلاقة بين الكائن الإنساني والله قوامها الرغبة التي مبعثها الذاتية، وغايتها نشدان الكمال، ولكن إجتثات الرغبة وتبسيخها، وهو ما يعبر عنه ابن تيمية قائلا "وكذلك حال ما كان متعلقا برئاسة أو بصورة نحو ذلك من أهواء نفسه إن حصل له رضي، وإن لم يحصل له سخط، فهذا عبد ما يهواه من ذلك وهو رقيق له، إذ الرق والعبودية في الحقيقة هو رق القلب وعبوديته، فما استرق القلب واستعبده فهو عبده، ولهذا يقال: "العبد حر ما قن، والحر عبد ما طمع" وقال الشاعر: "أطعت مطامعي فاستعبدتني، ولو أني قنعت لكنت حرا".

ويقال "الطمع غل في العنق وقيد في الرجل، وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال "الطمع فقر، واليأس غنى، وإن أحدكم إذا يئس من شيء استغنى عنه، وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه فإن الأمر الذي ييأس منه لا يطلبه ولا يطمع به فلا يبقى قبله فقيرا إليه وإلى

52- تقي الدين ابن تيمية: دار الفكر العلمية، بيروت، 1981، ص6.

53 المرجع السابق، ص6.

من يفعله، وأما إذا طمع في أمر من الأمور رجاء وتعلق قبله به، صار فقيرا إلى حصوله وإلى من يظن أنه سبب في حصوله، وهذا في المال والجاه والصور وغير ذلك ..."[54].و منظور كهذا إنما يستهدف تحويل مسار الرغبة في الحياة، وقلب الإرادة وتمجيد المثل الزهدي الأعلى، أو إرادة العدم، باعتبار ان هدفها ليس سوى جعل الحياة تخضع لهيمنة القوى الارتكاسية وذلك عبر فصل القوى الحيوية الفاعلة عما تستطيعه.

إن نقدا جذريا لهذا المنظور الارتكاسي بات ضروريا اليوم، من أجل إعادة مصالحة الدين بالإنسان من جهة، ومن أجل انتشال الدين من نسق الوصاية من جهة أخرى، ذلك لأن من شأن مصالحة الدين بالإنسان أن تقود على استعادته كقيمة إيجابية لضمان الأمن الروحي للإنسانية، بمعنى إن الدين سيغدو وسيلة نحو مضاعفة تجربة الحياة وإغنائها، وإثبات قدرة الإنسان في الوجود، وذلك فالدين يضحى ضمير الإنسانية المتيقظ الذي ليست غايته إتلاف الطموح الإنساني في الارتقاء بشروط تجربة الحياة، وإنما تقديس الحياة، والحفاظ على الحق في الحياة الكريمة، فالدين وفق هذا المنظور هو الضمير اليقظ الذي يحول دون تبخيس الجسد والعقل، ودون اجتثات الرغبة في الالتحام بقيم الحياة وبالتالي فلن يكون الدين سوى تلك المسؤولية التي تنبعث داخل الإنسان ذاته، تجاه الإنسانية وتجاه حقها في أن تكون وفق نمطها الخاص في غيرتها.

أي أنها مسؤولية لا تؤثم الآخرية في اختيارها لنمط وجودها، فالتأثيم داخل المسؤولية لا يستهدف الآخر بقدر ما يستهدف الحفاظ على حياته وضمان أمنه الروحي، إن الشعور بالإثم في المسؤولية ذاتي

54- المرجع السابق، ص22.

ينبثق داخل الضمير الفردي يستهدف تخليص الذات من لا تسامحها إزاء الآخر، ومن قصورها عن حفظ أمنه وحياته، كما يستهدف منعها من إيذائه.

إن الذات هي التي تتحمل المسؤولية تجاه الإنسانية، وهو ما تشي به عبارة دوستيوفسيكي التي طالما استشهد بها "ليفناس" في كتاباته "إننا جميعا آثمون، تجاه بعضنا البعض، لكنني الأكثر إثما من الآخرين" بمعنى أنني مسؤول مسؤولية كلية تستجيب لكل الآخرين، حتى أنني المسؤول عن مسؤولية الآخرين ذاتها[55].

سيغدو ربط الدين بالمسؤولية وسيلة إثباتيه وليست إرتكاسية، لأن غايته ليست قائمة على إخضاع الآخر وإجباره على الإيمان بعقيدة ما، وإنما إلجام الذات عن أي شعور استعدائي بسبب المعتقد يستهدف الآخر كما يستهدف وجوده، بل إن الشعور الوحيد داخل المسؤولية هو هذا الشعور بالإثم وليس التأثيم الذي يجعل الإنسان مسئولا عن الآخر من خلال ضمان حقه في الوجود وما يستتبع ذلك من الحفاظ على خياراته.

ليست أولوية المسؤولية إذن سوى تقديس الحق في الحياة، فهي تعبير أصيل عن الدين الذي ينبعث داخل المسؤولية تجاه الإنسانية. إننا إذن إزاء منظور جديد لدين يتحلل عن أية وصاية تندرج تحت نسق هيمنة، تتوخى إخضاع الإنسان واستعباده ولجمه عن الرغبة والإرادة في الحياة، كما تستهدف تأثيم الآخر المختلف عقائديا.

إن تخليص الدين من حالة الوصاية أساس وضعية التسامح، وهي وضعية تجعل علاقة الذات بالآخر مؤسسة على احترام اختلافه، أي أن مسؤوليتها تجاهه لا تتجلى في إخضاعه، ولكن في اللقاء به، معنى ذلك

55- Emmanuel Lévinas : *Ethique et infini*, p. 95.

أن إثبات مسؤولية الذات هو تحرر من وصاية العقل الديني الذي ينظر إلى أي ذات نظرة قاصرة، فالذات لا تستطيع أن تكون مسؤولة على تصرفاتها، إلا بفضل توجيه العقل الوصي الذي تمثل وصيته حجراً على الذات فيحد فعاليتها الإبداعية. وتتجلى وصاية العقل الديني في نظام الفتوى الذي يتعدى دوره الجوهري في بيان أمور العقيدة السمحة، إلى إصدار الأحكام التي تطال كل تفاصيل الحياة، التي لا يحتاج فيها العقل الإنساني أي توجيه، سوى العقل ذاته، خاصة فيما يتعلق بشؤون الإبداع الفكري والفني او ما يتعلق باختيارات الإرادة الإنسانية في تأسيس مشروعها المستقبلي.

لا يقدم نظام الفتوى في البلاد الإسلامية نفسه إلا كنظام للوصاية والحجر، وبذلك يضع نفسه في مواجهة الاختيارات الكونية المؤسسة لوضعية التسامح، ففي الوقت الذي يشتد فيه عداء فقه الفتوى لحقوق الإنسان، وبالأخص حقوق المرأة في المساواة وفي الحرية والكرامة، وفي الوقت الذي مازال فيه هذا الفقه المهووس بالفتوى التحريمية يقوي مشاعر الكراهية تجاه الآخر المختلف، وتجاه مختلف الاختيارات الإنسانية الملتحمة بالحياة، وأنماط الوجود الرحبة التي يبدعها الكائن الإنساني، فإنه لا يسهم إلا في تكريس وضعية اللاتسامح، وإعاقة تحرير الإنسان، والإبقاء على وضعيته كمحجور عليه.

ولن يتحقق التسامح كتحرير للإنسان والإعلاء من شأنه إلا بانتشال الدين وتخليصه من نظام الفتوى ومن سيطرة رجال دين يقدمون أنفسهم أوصياء على الإنسان وعلى الدين وحتى على الله، والحال أن استمرار المؤسسات الدينية والإعلامية وتشجيع سلطة دعاة الفتوى الدينية المتخصصة في التحريم واستعداء الآخر من شأنه أن يشكل حاجزا منيعا نحو أي تغيير يستهدف تحرير الإنسان وتخليصه من التخلف عن ركب التنمية البشري، أي أنها

تعيقه عن أن يتحقق كذات مشرعة تتمثل مشروعيتها في الارتقاء بالإنسانية نحو الخير الأسمى، فليست الصلة بالله كما عبر ابن تيمية هي المعبودية والذل والخضوع المتمثل في الالتزام بطقوس العبادة، ولكنها على العكس من ذلك فهي التحرر من أية عبودية، وتحقيق إرادة الإنسان في الالتحام بالخير، وهذا الالتحام مشروط باللقاء بالآخر من خلال وجهه الإنساني.

فعبر الوجه يستعاد المتعالي واللامتناهي كخير أسمى، وعبر الوجه تتأسس إمكانية التسامح بما هو انفتاح الموجود على الوجود.

— 5 —

إن إمكانية التسامح شرط لإمكانية تجديد الفكر الديني وتخليصه من الذاكرة التي غدت تغذيه بثقافة ارتكاسية مشدودة إلى الماضي، فعطلت فعاليته التاريخية والتأسيسية، وفصلته عن الحياة، ومن شأن الفصل بين الفكر الديني والمستقبلي والذاكرة الارتكاسية أن يعمل على تحرير الذاكرة من الامتلاء، لتستعيد قوتها كفعالية متوجهة نحو المستقبل، فالذاكرة لا تغدو إثباتية إلا على أساس المحو. محو أثار الماضي التي تحول دون استعادة الفكر لحيويته وارتباطه بالحياة وتجربته في الوجود، أي انطلاقا من البدء والاستئناف. فذاكرة الامتلاء تعطل الاجتهاد بما هو استئناف لحركة بدل الجهد الإنساني الذي يسمح باستعادة المبادرة على أرضية التاريخ والتخلص من إرادة العدم.

لقد غدا الفكر الديني التقليدي الذي مازال يهيمن داخل الثقافة العربية الإسلامية فكرا ارتكاسيا بفعل انشداده إلى ذاكرة ممتلئة تفصله عن الحياة، وتتحكم في اختياراته اللاتاريخية وتقوده نحو الالتحام بإرادة العدم والعجز عن توكيد ذاته في الوجود، وبالتالي

تجعله متعلقا بأوهام تقدم ذاتها في صورة قيم ومثل عليا مفارقة يتخذها كأقنعة وكمبررات يعلن باسمها الجهاد على الحياة والحرب ضد الوجود[56].

ويفيدنا تحليل نتشه بان الذي ينكر الحياة ويبخسها هو من تكون حياته منحطة ومنحلة، ومن ثم فهاجسه هو الحفاظ على نموذجه بجعل القوى الارتكاسية تنتصر فيه على القوى الفاعلة، وتعثر القوى الارتكاسية على حليفها لتحقيق ذلك الانتصار في المثل الأعلى الزهدي أو إرادة العدم، وليستْ هذه الأخيرة سوى القوى المنتجة والمنشطة لجميع القيم والمثل العليا، سلاحها في ذلك هو جعل الحياة تخضع لهيمنة القوى الارتكاسية وذلك عبر توظيف آلية "فصل القوى الحيوية عما تستطيعه"[57]، وكل قوة يتم فصلها عما تستطيعه تحرم من شروط ممارستها لنشاطها الحر، تصير قوة ارتكاسية، بمعنى أن كل قوة يتم حرمانها من الشروط التي تمكنها من إشباع حاجاتها ورغباتها، تصير تحت ضغط الحرمان وأيضا تحت تأثير الاستيهام والتضليل الإيديولوجي قوة منقلبة ضد ذاتها وموجهة ضد الحياة، وتتبلور هذه القوة في ثلاثة مظاهر أساسية متداخلة ومتكاملة هي على التوالي "الدحل أو الضغينة"، والوعي الشقي والمثل الأعلى الزهدي، وهذه المظاهر الثلاثة تشكل في مجموعها النموذج الارتكاسي[58].

وبصفة عامة فالنموذج الارتكاسي هو تعبير عن حالة مرضية تلم بالحياة حين تصاب غرائزها بالإرهاق والوهن مما يجعل الموقف الطاغي على هذا النموذج هو تبخيس الحياة وكبت رغبات وغرائز الجسد،

56- Nietzsche ; *Généalogie de la morale.* 3 aph. Nathan 1981.

57- Ibid. Aph 25.

58- Deleuze : *Nietzsche* Puf. 1995. p29.

وظهور الحاجة الماسة إلى التعلق بالأوهام التي تتخذ قناع قيم ومثل عليا زهدية مفارقة للحياة[59].

لقد شكل الفكر الديني السائد اليوم بفضل وسائل الانتشار الإعلامي والفضائي على الخصوص نموذجا ارتكاسيا بامتياز، خاصة في تأثره بالعقيدة الوهابية التي تعد بحق دوغما ارتكاسية تقوم على محاربة كل ألوان الحياة الإبداعية، أي تقوم على الجهاد ضد الحياة، وعلى مبدأ إنكاري يتمثل في الولاء والبراء، وهو مبدأ يعلن الحرب الدائمة على كل اختلاف عقدي يشمل الآخر والمماثل معا، يشمل الآخر المختلف عقديا باعتباره هدفا للضغينة والحقد والعداء، ويشمل المماثل في الدين لكنه مختلف مذهبيا، كالمتشيع والمتصوف، والمعتزلي أو المتشبت بمذهب معين من المذاهب التقليدية والمسلم المعاصر المنفتح على الثقافات الأخرى.

وإذا ما استعرنا تحليل نيتشه ثانية، فإن النموذج الارتكاسي يتصف بالخصائص التالية :

أ - العجز عن التقدير والمحبة.

ب - السلبية.

ج - إلحاق الأخطاء بالآخرين وتوزيع المسؤوليات والاتهام الدائم للغير.

وهذه الخصائص الثلاثة تعبر عن الضغينة بما هي نتيجة لتضخم الذاكرة وامتلائها، وعدم قدرتها على النسيان وعلى محو أثر الماضي، فالنسيان قدرة على الإثبات بينما الذاكرة الممتلئة تعطل القدرة وتثبت العدم، إن النسيان بما هو إثبات يتمثل "في منع اكتساح اللاوعي للوعي، ومن اجتياح ذاكرة الآثار اللاواعية لذاكرة الآثار الواعية،

59- محمد أندلسي : الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد، جينالوجيا الخطاب الميتافيزيقي، سلسلة دراسات وأبحاث كلية الآداب، مكناس، 2003، ص137.

فالنسيان هو القوة التي تعيد في كل لحظة تكوين سيولة الوعي والمحافظة على يقظته وطراوته"[60].

مازال الخطاب الديني الإسلامي يمارس تأثيرا قويا على العقول والذوات الإسلامية فحولها إلى طاقات تستوعب الضغينة وترفض الحياة، فباسم الحفاظ على الهوية والثوابت يتم تقويض إرادة الالتحام بالرغبة والجسد والحياة، وباسم النص المقدس يتم هدم الاجتهاد والإبداع . ولا غرابة أن يكون شعار الدين الارتكاسي هو "لا اجتهاد مع النص" فقد تحول هذا الشعار إلى عقيدة ثابتة يستهدف من خلالها الخطاب الديني احتكار الدين والحياة، واجتثاث المشروع المستقبلي للإنسان وإبقائه تحت هيمنة الوسائط الوصية التي تفصل الكائن عن كينونته وعن إرادته الفاعلة، والغرض الأساسي لعمل هذا الفكر هو إخراج الإنسان عن مجال التاريخ بما هو التجاوز الخلاق، وبما هو مجال الغيرية وبالتالي إعاقته عن الالتحام بقدره الكوني الذي يختبر داخله الفاعلية والقدرة على الصيرورة، أي على التفاعل مع العالم.

لقد غدا الخطاب الديني الموروث، خطابا اجتراريا تستحوذ على أدائه ذاكرة موبوءة بالماضي، ومن ثم فإن شرط تجديده لا يمكن أن يتأسس إلا على أرضية النسيان، نسيان ذاكرة الماضي المثخنة بالضغينة والعجز واتهام الآخر، والنسيان بدوره مشروط بتقويض الذاكرة المتضخمة وخلخلة أوهامها وثوابتها التي تقدمها كأصول هي ما يشكل هذه الهوية الماضوية المعطلة التي ما تفتأ تمجد النموذج الارتكاسي.

ففي النموذج الارتكاسي يتم تأويل النص الديني للإعلاء من رفض الآخر وإعلان العداء له، ومن ذلك ما يشهده العالم الإسلامي اليوم من اختزال فكرة الإسلام في عقيدة الولاء والبراء، ولقد لعب ابن

60- المرجع السابق، ص139.

تيمية والدعوة الوهابية دورا كبيرا في تكريس هذه العقيدة التي لا تؤسس سوى للضغينة، يقول ابن تيمية وكذلك ذنوب العباد يجب على العبد فيها أن يأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب قدرته، ويجاهد في سبيل الله الكافر والمنافق، ويوالي أولياء الله ويعادي أعداء الله، ويحب في الله ويبغض في الله تعالى (الممتحنة) "يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء الله تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق، يخرجون الرسول وإياكم' إلى قوله "قد كانت أسوة حسنة في إبراهيم والذين معهم إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله، كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده" ... ونظائر ذلك كثير مما يفرق الله بين أهل الحق والباطل، وأهل الطاعة والمعصية، وأهل البر والفجور، وأهل الهدى والضلال، وأهل الغي والرشاد، وأهل الصدق والكذب"[61]، ويعتبر ابن تيمية من أكثر الدعاة إعلانا للحرب ضد رموز الفكر الإثباتي الذين يعلون من شأن محبة الآخر، ومن ذلك فهو يستنكر ويكفر كل اجتهاد يعيد الاعتبار للغير المخالف كابن عربي فهو يقول "فمن شهد الحقيقة الكونية دون الدينية سوى بين الأجناس المختلفة التي فرق الله بينها غاية التفريق حتى يئول به الأمر بهؤلاء إلى أن يسوي الله بالأصنام كما قال تعالى عنهم (الشعراء 98) "تالله إنا كنا في ضلال مبين، إذٍ نسويكم برب العالمين". بل قد آل الأمر بهؤلاء إلى أَنْ سَوَّوا الله بِكُلِّ مَوْجود، وَجعلوا ما يستحقه من العبادة والطاعة حقا لكل موجود إذ جعلوه هو وجود المخلوقات، وهذا من أعظم الكفر والإلحاد والكفر برب العباد، وهؤلاء يصل بهم الكفر إلى أن لا يشهدوا أنهم عابدون، إذ يشهدون أنفسهم هي الحق كما صرح بذلك طواغيتهم كابن عربي صاحب الفصوص وأمثاله من الملحدين والمفترين كابن سبعين

61- ابن تيمية : العبودية، ص 11.

وأمثاله، ويشهدون أنهم هم العابدون والمعبودون، وهذا ليس بشهود الحقيقة الكونية حيث جعلوا كل وصف مذموم وممدوح نعتا للخالق وللمخلوق، إذ وجود هذا هو وجود هذا عندهم[62].

ولم يستثن ابن تيمية في تكفيره أي اتجاه مخالف سواء داخل نسق الثقافة الإسلامية، كالمعتزلة والفرق الكلامية الأخرى والشيعة الذين نعتهم بالرافضة والمتصوفة وكل محب الحياة، أو خارجها كاليهود والنصارى والوثنيين وغيرهم من المنتمين إلى أديان أخرى.

يمثل نموذج ابن تيمية في الفكر الديني ذلك النموذج الارتكاسي الذي مازالت تنهل منه كل التيارات الأصولية التي تغذي الضغينة في العالم، والتي تدعو إلى رفض الآخر وعدم تقديره أو محبته، إنها تيارات تضمر الكراهية وتعمل على تحقير النزوعات التحررية بواسطة تأويلات دنيئة، وبما أنها تيارات متشائمة فهي لا تني عن رؤية الأفخاخ المزروعة في كل مكان، والمذهل في ذلك هو نيتها في إيذاء الآخر، فكائن الضغينة كما يعلق "دولوز" لديه قدرة هائلة على التبخيس، حيث يجعل المصيبة شيئا رديئا ويوزع المثالب[63].

تعتبر التيارات النكوصية نظرا لعجزها عن استيعاب ثقافة التقدير واحترام الآخر، أن كل مصيبة حلت بالعالم هي عقاب إلهي حل بالضالين والموالين لغير الله، ومثال ذلك هذه الأصوات الارتكاسية في فضائيات الإعلام النكوصي التي تعالت مؤخرا معتبرة مصيبة "تسونامي" التي حلت بشرق آسيا عقابا إلهيا على الخطيئة والدنس، والإبعاد عن طريق الله. ففي الوقت الذي سارعت فيه القوى الإيجابية الحية لإنقاذ الإنسانية المنكوبة والتضامن معها، تخلى الخطاب الارتكاسي الديني عن واجبه الإنساني وأمعن في إعلان تشفيه وفي

62- نفسه، ص 12.

63- Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Ed. puf, 1970, P : 130.

إثارة مزيد من مشاعر الكره والضغينة، وهي صورة تعبر بحق عن النموذج الارتكاسي الإسلامي وقدرته على التبخيس، ولعل العالم العربي والإسلامي وحده هو من ظل منتصرا لهذا النموذج دون بقية العالم الذي ينتصر لثقافة جديدة تقوم على التقدير والاحترام ويعمل على ترسيخها وعلى إعادة الاعتبار للوجود الإنساني.

يعتبر الخطاب الديني السائد إعلاميا مسئولا عن السلبية والعجز الذي أصاب الذاكرة المريضة بأوهام الماضي، ومصدر هذه السلبية يكمن في تبخيسه للحياة وذم إرادة الاقتدار، وهو ما تفصح عنه أغلب توجهات هذا الفكر الذي استحوذ عليه النموذج السلفي الارتكاسي، فابن تيمية الذي يشكل المرجعية الأساس لهذا الفكر يعلن عن عدائه للحياة ولكل فعل هدفه الالتحام بالحياة يقول في كتاب العبودية "كل عمل لا يراد به وجه الله فهو باطل، فالدنيا ملعون ما فيها إلا ما كان لله، ولا يكون لله إلا ما أحبه الله ورسوله وهو المشروع، وكل عمل أريد به غير الله لم يكن لله"[64].

ونكاد نجد في أغلب الكتابات الإسلامية تداولا كبيرا لهذه الفكرة الارتكاسية، حتى في المقررات الرسمية للتعليم الأساسي، فهي ما تفتأ تستغل النص الديني لإقبار أي توجه للكائن للالتحام بالحياة، إن إيثار الحياة الدنيا كما تؤكد بعض هذه المقررات هو ضلال، ومن شأن هذا الكم الهائل من الخطابات البئيسة، أن يحدث انقلابا للإرادة ضد نفسها، فيحولها إلى إرادة للعدم؛ لقد سبق لنيتشه أن فضح هذا التوجه الارتكاسي، فاعتبر اللاهوتي مسؤولا عن منح القوى الارتكاسية الإرادة الملائمة لها، وباسم تلك الإرادة تتم مقاومة الحياة.

64- ابن تيمية العبودية، ص 41.

يكمن أساس الضغينة في اتهام الآخر والحياة والوقوع تحت وطأة الشعور بالإثم، ومحاولة الهروب من هذا الشعور المؤلم عن طريق التعلق بأوهام تقدم له في صورة حقائق لا هويته، أو أخلاقية أو فلسفية، أو عملية، بواسطة الأخلاق إذن تتبلور الضغينة إلى وعي شقي.

وفي ذات السياق فإن الخطاب الديني السائد مسؤول أيضا عن سيادة نزوع اتهام الآخر وإلحاق الأخطاء به، مادام يعتمد على مبدأ الأحقية التي تعتبر كل حامل لعقيدة مختلفة ضالا. فهو لا يؤمن إلا بالتطابق ويقصي الاختلاف، بمعنى أنه يدعو إلى هوية قائمة على التجانس والتماهي في الأصل، أي هوة مغلقة ارتكاسية لا تولد داخلها سوى النبذ ومصادرة أي اختلاف، بدل أن تولد الحوار وتدبير الاختلاف، والحال أنه لا وجود لهوية صافية أو أصول نقية وطاهرة، بل إن كان هوية ليست إلا هجينة وهي خليط من الفروع والأنساب وهي خلاصة تركيبية للتجارب والخبرات، للنجاحات والإخفاقات، للكوميديا والتراجيديا، والأحرى أن نتحدث عن فرعيات تتواجه في قول وقطاعات وتقوم بينها علاقة قوى، ثروة، أو شهوة، أو معرفة، بصرف النظر عن تعدد الانتماءات واللغات والثقافات، إن هذا يقتضي كما يقول الباحث "محمد أندلسي" الانتقال من الأنا الخصوصي (الإسلامي أو اليهودي أو العربي أو الغربي أو الأمريكي) المسجون داخل أسمائه وشعاراته ومعانيه، نحو الأنا بوصفه فاعلا بشريا مسؤولا ومشاركا في بناء الحضارة والحفاظ على الطبيعة والسمو بالحياة بصرف النظر عن الخصوصيات والانتماءات والعقائد والهويات[65].

من شأن استمرار الفكر الديني في اتهام الآخر بدعوى الحفاظ على الهوية، أن ينفي مبدأ مسؤولية الذات، ويجعلها مفصولة عن أي تفاعل تاريخي كما يحول دون حقها في الغيرية وتصير العلاقة بالآخر

65- المرجع السابق، ص9.

قائمة على العداء فتعجز الذات عن تحمل آلامها وأخطائها مادامت تمعن في اعتبار الآخر مصدرا للشرور والآثام.

إذن فتجديد الفكر الديني على أساس إثباتي لا يمكن أن يتأسس إلا على أرضية النسيان، وذلك هو شرط تصالحه مع الوجود (التسامح)، ولتحقيق ذلك فلا مفر من فصل الفكر الديني عن النموذج السلفي الارتكاسي، إذا كانت الغاية هي إعادة بناء الإنسان وتقدير الحياة. ويتطلب الأمر إعادة تأويل النص الديني تأويلا إيجابيا تحريرا للدين نفسه من هيمنة أية وصاية تروم استغلاله استغلالا لا دينيا، كما تهدف إلى تحويله عن خدمة الإنسان والكرامة الإنسانية.

أما الخطوة الأساسية التاريخية فهي انتشال الدين من الاحتكار الدوغمائي الجماعي، وإرجاعه إلى العقيدة الفردية التي لا تتأسس إلا على الحرية وعلى تقدير الحياة والآخر.

إن فكرا دينيا لا ينطلق من الوضعية الإثباتية للكائن الإنساني يغدو انكشافا لإرادة التعديم والإنكار، ومن ثم فإن الرغبة في تخليص الفكر الديني من إرادة العدم، هي رغبة في الالتحام بالحدث الذي يعد شرطا للوجود الحي والفاعل، وهي رغبة في تقديس الحياة ذاتها، فأولويتها تعلو على أية أولوية أخرى هدفها تبخيس الإنسان والحياة معا، فالغاية ليست استعباد الإنسان باسم الدين ولكن تحريره من الأوهام وجعله مستحقا لأن يعيش تجربة الوجود، وفق نمطه الخاص، أي وفق إرادة الاقتدار والإبداع، وذلك هو شرط انبثاق وإمكان العلمانية التي على أساسها يستعيد الدين اعتباره وقدسيته المنزهة عن أي استغلال سياسوي، كما يستعيد الإنسان ذاته المتحررة عن أية وصاية، بمعنى أن منظورا جديدا أضحى قيد التأسيس يجعل من العلمانية المنفتحة مبدأ يعيد للدين سموه ونظرته المتحررة للإنسان، إن الإنسان كما أقر ذلك الإسلام السمح هو من سلم الناس من لسانه ويده.

IV - الإنصاف

"إن العالم المادي يقوم على التوازن، أما العالم الأخلاقي فيقوم على الإنصاف"

"هوجو"

تتحدد التجربة الأخلاقية بمقوم جوهري يكشف عن قدرتها على إغناء القيمة لعالم يوجد فيه الكائن الإنساني بالمعية، أي على نحو تعددية متزامنة ومتعايشة ومتآلفة، وهذا المقوم الجوهري هو ذلك الآخر، الذي نقيم معه هذه التجربة الأخلاقية التي يمكن أن نحدد لها مستويين :

1 - مستوى تتساوى على أساسه الذات بالآخر، بحيث يتبادلان الاعتراف والتقدير، وما ينجم عن ذلك من حقوق وواجبات لكلا الطرفين، المنخرطين معا في احترام مستحقاتهما وواجباتهما معا.

2 - مستوى تتفاوت فيه العلاقة مع الآخر، تفاوتا يخل بمقدار الحقوق والواجبات المخولة لكليهما، وهذا التفاوت يكون موجبا للذات وسالبا للآخر أو العكس، بمعنى أن مقدار الحقوق التي يجب أن يتمتع بها كلاهما هي إما زائدة عن الحد بحيث يلتهم أحد الطرفين حق الآخر ويهيمن عليه نتيجة هذه الوضعية اللامتوازنة، إلى الحد الذي قد يصل فيه الأمر إلى الاستعباد المباشر، وما ينتج عنه من عدم اعتراف بذاتية الكائن الإنساني وحريته، أو أن أحدهما تنقص حقوقه وتزداد واجباته، بحيث يعتبر وجوده دونيا لم يصل بعد إلى نيل حقه في الاعتراف الكامل بذاتيته وما ينجم عن ذلك من ضياع حقوقه، كما هي وضعية المرأة في كثير من البلدان الإسلامية التي مازال الاعتراف بالمرأة فيها ناقصا في الحقوق المتعلقة بالأسرة أو الحقوق المدنية أو الشرعية.

إن وضعية المستوى الأول أو حالة التساوي تعني أن الاعتبار الإنساني لكل الأطراف المتعايشة يتأكد حضوره، ويتجسد عينيا في الحق. وهذا التجسيد للحق هو ما يمكن أن ننعته بالإنصاف، أو حالة التوازن التي يتمتع بها العالم الأخلاقي. ففي هذا العالم لا ينظر للإنسان داخل العلاقة الأخلاقية إلا بوصفه كائنا حرا كامل المواطنة، يتقاسم مع شركائه نعمة الحق، في دولة الحق التي شملت مواطنيها برعاية القانون الذي يكفل الإنصاف والعدالة، للجميع دون تمييز على أساس اللون أو العرق أو الجنس أو الدين أو اللغة.

أما وضعية المستوى الثاني أو اللاتساوي أو التفاوت فتعني أن عنصر الاعتبار الإنساني ليس تام الحضور، لأنه لا يقوم على أساس تبادل قيمة الاعتبار، فالأطراف المتعايشة لا تشارك هذه القيمة الاعتبارية، وإنما يتمتع بها أحد الأفراد أو المجموعات على حساب فرد أو مجموعات أخرى، في هذه الوضعية تعاني بعض الأطراف من انعدام المساواة، أي من الدونية التي لحقتها بواسطة الآخر الذي يهيمن بواسطة ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية على حقوق مجايليه واغتصابها، والتمادي في عدم الاعتراف بها، بل وفي تعريض هؤلاء إلى أضرار مادية وأخلاقية جسيمة نتيجة استمرار هذه العلاقة غير الندية، وتحويلهم إلى وسائل لخدمة ذاته وأغراضه، عوض أن يكونوا هم ذاتهم غايات في حد ذاتها. كاعتبار المرأة ناقصة عقل ودين أو هي مجرد وسيلة للإنجاب، وليس باعتبارها كائنا إنسانيا هي غاية في ذاتها، أو اعتبار الإنسان وسيلة لتحقيق الدين، عوض أن يكون الدين وسيلة من أجل الإنسان، ذلك لأن الأولوية الإنسانية لا تعلو عليها أية أولوية أخرى حتى ولو كانت الأديان نفسها، لأن هذه إنما جاءت قصد الرقي بالإنسان والعمل على تهذيبه، لكن مكر التاريخ أنتج مخادعين يبرعون في قلب المسارات، وخلق الالتباس الذي يغرق الإنسان في المتاهات،

ويجعله مسلوب الإرادة خنوعا، مرتعِباً من صوت التهديد الذي يفزع سلامة إرادته، ويقمع رغبته في تحقيق وجوده على نحو كريم.

فالحالة الثانية هي ما نسميها بوضعية الإجحاف أو اللا إنصاف حيث ينتشل الإنسان عن قيمته، ويغدو كائنا-وسيلة أو كائنا- مسخرا لغيره، عوض أن يكون غاية في ذاته، وعاملا مع الغير، في إطار علاقة ندية يستفيد فيها من حقه الطبيعي في الوجود، ويفيد فيها الآخر بجهده وتفانيه ومسؤوليته تجاهه.

يعني غياب الإنصاف الإخلال بمبدأ أساسي هو المسؤولية تجاه الغير التي تولد معنى العدالة. ومعنى العدالة وفق هذا المنظور هو نابع من العناية المسئولة للإنسانية تجاه وجودها التعددي المختلف والمنسجم في الآن ذاته، فهو وجود مختلف باعتبار كينونته، متنوع باعتبار الخصائص الفردية للأفراد المتمايزين، لكنه في الآن ذاته وجود منسجم باعتبار تعايشه واحترامه لقواعد التعامل المشتركة النابعة من مبدأ المسؤولية الذي يجعل كل فرد أكثر حرصا على ضمان حقوق الآخرين وإنصافهم، فشمولية الإنصاف هي الخاصية الصلبة للعدالة بما هي تجسيد لدولة المؤسسات التي تحمي المجتمع المدني من تعسف بعض الإرادات الموجهة ضد الآخرين، بقصد إجبارهم على التنازل عن حقوقهم، أو ترهيبهم بالوسائل المادية والمعنوية قصد قمع رغبتهم في رفع الحيف والمطالبة بالإنصاف.

في الوقت الذي انطلق فيه العالم الديمقراطي نحو مزيد من التجسيد العيني لدولة الحق والعدالة، ما نزال نحن في سبيل الوصول إلى بناء دولة الحق والقانون نطالب بتحقيق وتعميم مبادئ-الإنصاف لتشمل جميع الأطراف، إنصاف المرأة من قانون يعتبرها قاصرا، ورغم المستجدات المتعلقة بمدونة الأسرة وما فيها

من تقدم بالمقارنة مع القوانين المجحفة السابقة، فإن حق المرأة في الإنصاف يبقى غير كامل، ولا يرتقي إلى مرتبة الإنسانية، لاسيما وأن الإجحاف الذي يمارسه الفكر البطريكي (الأبوي) ضدها، يبرر باسم النص المقدس الذي اعتبره الفقهاء المتشددون قطعيا، والحال أن كل النصوص المتعلقة بأحوال الناس وتنظيم العلاقات فيما بينهم رغم ورودها في الكتاب المقدس (القرآن)، ليست قطعية ولا مطلقة، ولا يمكن أن تكون كذلك، لأنها تتعلق بعلاقات زمانية نسبية، كما لا يمكن أن تكون في معانيها ثابتة، مادام أن تلك العلاقة الاجتماعية التناسبية خاضعة بدورها للتغيير الذي تفرضه تحولات علاقات القوى الاجتماعية وصيرورة التاريخ، ومادام أن النص المقدس غالبا ما نسخ نصوصا أخرى سالفة اعتبرت مقدسة، فعطلها ولم يعتبرها قطعية ولا إطلاقية، لأنها تتعلق بظواهر اجتماعية سريعة التغير، إذن فاستعادة النص المقدس المتعلق بالظاهرة الاجتماعية، وإرجاعه بالقوة وتطبيقه على واقع متغير فيه حيف يمارس ضد الإنسان، والتاريخ، وإهدار للقيمة الإنسانية، وإقبار للحياة، واعتداء على الدين نفسه، وتهديد لدولة المؤسسات الضامنة لمبدأ العدل والإنصاف الحامية للدين، معنى ذلك أن تاريخية الواقعة الاجتماعية يقر بها القرآن ذاته، مادام أنه اعتمد وسيلة النسخ : نسخ آية لآية أخرى في أحكامها، وذلك بقصد الاستجابة للظروف المتغيرة والطارئة، تلك التي تفرض الأخذ بالحل الأفضل، الملائم للعصر، وبالمقاصد، وإذا كان القرآن ذاته ينسخ بعضه بعضا في ظرف سنوات بل في ظرف أيام معدودة، ودون أن يعني ذلك تناقضا، دون أن يعني ذلك سوى مراجعة لأحكام لم تعد مناسبة ولا تعتبر لهذه العلة مطلقة، فما بالنا بالتسارع المهول الذي يشهده العالم اليوم والذي يمس طبيعة العلاقات بين الأفراد والأسر والمجتمعات؟

اما تبرير الإبقاء على الحيف باسم تطبيق شريعة الدين فهو تجن على التاريخ، وحيلولة دون ممارسة مبادئ العدل، فالمقاصدية الحقة تقتضي أن يكون الدين في خدمة الإنسان والدولة وليس العكس، وكل ادعاء يجعل من الإنسان وسيلة لا غاية، إنما هو استلهام لدولة الكهنوت تلك التي يعتليها شيوخ لن يتم إشباع رغباتهم إلا بالمزيد من تعسير سبل الحياة وسد منافذها وإقامة الحدود البدنية، ونصب مشانق الردة.

والحال أن التعسير والتغاضي عن الارتقاء بالإنسان وجعله يستكمل غاياته ويستعيد حقوقه، هو انتشال لمبدأ الإنصاف، واستئصال لفكرة العدالة، من المجتمع الذي سيغدو مغتربا عن إنسانيته.

تنبع إعاقة التنمية أساسا من إعاقة المبادئ الكونية للحق، إما بتوظيف واستغلال للدين، وإما بتكريس التقاليد والأعراف، وقد أشار تقرير صندوق الأمم المتحدة للسكان حول حالة السكان في العام 2003، إلى "أن الأعراف والتقاليد التي ما تزال سائدة في العديد من المجتمعات تحد من تحقيق المساواة بين الجنسين، وتحول دون حصول الفتيات على فرص التعليم المدرسي والعمل" وأكد التقرير إلى "أن عدم تكافؤ علاقات القوة بين الإناث والذكور يؤدي إلى انتهاكات واسعة النطاق للحقوق الصحية والإنسانية للمرأة، وأشد هذه الانتهاكات استمرارا وضررا يتجلى في الزواج المبكر، أو الزواج في مرحلة الطفولة، والاتجار الجنسي بالمرأة والعنف والإكراه الجنسيان، وختان البنات (حالة بعض الدول الإفريقية والعربية ومصر والسودان خاصة) وبين التقرير أن ما لا يقل عن 82 مليون فتاة ممن تتراوح أعمارهن الآن ما بين 10 سنوات و17 سنة سيتزوجن في البلدان النامية، قبل أن يبلغن الثامنة عشر من أعمارهن، وفي بعض البلدان مازالت غالبية الفتيات يتزوجن قبل بلوغ سن الثامنة

عشر"[66]، وللاعتبار فإن مسيرة البيضاء المناهضة لخطة إدماج المرأة، كانت ضد تمديد سن الزواج القانوني من 15 إلى 18، موظفة في ذلك الدين والتقاليد من قبيل وصم الخطة بالانحراف، واعتبارها وسيلة منهجية لإفساد أخلاق المجتمع، والتشجيع على الدعارة والفسق. ويمكن اعتبار هذا الأسلوب السياسوي انكشافا لثقافة بطريركية- استبدادية، لا تقيم الاعتبار لصنف الأنثى إلا على أساس الزواج، بمعنى أن وجودها هو من أجل النسل. والحال أن كينونة الأنثى لا تقل في القيمة الإنسانية عن الذكر، وأن اعتبارها وسيلة للإنجاب يفوت عليها فرصا كثيرة كالشغل وتقلد المسؤوليات، وتدبير الشأن العام، وتظهر كثير من الحقائق على أن الزواج المبكر للفتاة انتهاك للعديد من حقوقها، وعلى رأسها الحق في التعليم، وفي الحماية من جميع أشكال الاستغلال الجنسي والعنف البدني والعقلي، كما يفوت عليها فرصة الحماية الصحية، وتحفل ملفات عدد من مراكز الاستماع بالمغرب والبلاد العربية، والجمعيات المناهضة للعنف ضد المرأة بشهادات لحالات تشكل وصمة عار في جبين الإنسانية، وهي حالات ناتجة عن العوامل السابقة المتمثلة في الحضور الثقيل لأعراف موغلة في ممارسة الإجحاف والتمييز القائم على أساس الجنس.

وفي وضعية كهذه يبقى تأسيس عدالة منصفة معاقا، بغياب المساواة والإنصاف، وهما المبدئان الجوهريان المؤسسان للعدالة، ففي مجتمع محكم التنظيم، يكون احترام الذات مضمونا بواسطة الإقرار العام لمساواة الجميع في الحقوق المدنية على حد تعبير "راولس"[67].

---

66 - تقرير صندوق الأمم المتحدة حول حالة سكان العالم 2003 الذي قدم مساء يوم الثلاثاء 4 نونبر 2003، وتم نشره في أغلب الجرائد الوطنية والدولية.

67- John Rawls. *Théorie de la justice*. Tra.C. Audard, Seuil, 1987 ; P : 587
Voir aussi : Jean François Kervegan : *y at-il une philosophie libérale ? Remarques sur les œuvres de J.Rawls et F.von Hayk*. In Rue des cartes N° 3-1992- P : 51-77.

وإذا كانت نظرية العدالة عند راولس تهدف إلى تأسيس قواعد حكم كفيلة ببناء سياسة تعمل على تقليص التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية والاقتصادية التي ينتجها منطق السوق الليبرالي، بحيث تنتظم بطريقة تؤدي إلى فتح المجال أمام القدرة والطموح الخاص، بكل فرد من جهة، وإلى جعل الفرص متكافئة ومفتوحة للجميع، أي في إطار تصور فلسفي للإنصاف يقوم على مبدئي التفاوت والمساواة، تكون فيه الأولوية للمساواة إزاء التفاوت، كما تكون فيه الحرية ذات أولوية بالنسبة للإنصاف، فإن بناء تصور للإنصاف في بلادنا ذات الوضعية المركبة التي تستجمع بين الليبرالية والتقليد، بين دولة المؤسسات وجهاز المخزن، بين التوجه الحداثي والنزوع الماضوي، يحتاج إلى استنبات ثقافة تنويرية هدفها تذليل العوائق الذهنية التي تحول دون تقبل واستيعاب المبادئ الكونية، كما يحتاج إلى إعادة النظر في التربية والتعليم، الذي مازال يحمل وينقل لأجيال المستقبل رواسب الثقافة الماضوية المتحجرة، كما يحتاج إلى سياسة واضحة لا تكتفي بالتغني بالحداثة ومدح الديمقراطية، والتدبيج البلاغي لمبادئ العدالة والمساواة، بل تعترف بمواجهة المستقبل وتتقبل قصور الذات، وتقبل أن تكون مسؤولة مسؤولية كاملة أمام التاريخ دون أن تتعلل بالآخر المتآمر، فلعلّ فضائل الآخر قد تكون أعلى من فضائل الذات المنغلقة خاصة حينما تكون سباقة إلى تعميم القيم الإثباتية وإعادة الاعتبار للإنسانية.

V - الفردية

يعد مبدأ الفردية أساس التمييز بين من هو الأنا ومن هو الآخر؟ فالفرد لكي يتشكل ككينونة تمتلك خاصيتها في العالم، وتحوز إرادتها، وتحقق رغبتها كوجود مستقل، فلابد أن يظهر متمايزا عن

الآخر الذي يتعايش بجانبه، وهذا التمايز هو الذي يحدد الخاصية الفردية باعتبارها تحديا نوعيا للإنسان ينتشله من التطابق والتشابه، ويعليه كقوة داخل الجسد الاجتماعي، إنها قوة الرغبة في أن يكون الإنسان ذاته، أي في إظهار قدرته على العيش وفق إرادته، ومن ثم فالرغبة هي ظاهرة أصيلة في الإنسان، تتجلى فعاليتها في قدرتها على الفعل وفي اختبار قوتها أي وجودها المتمايز، إنها أساس الفرد، ومبعث امتلاك الخاصية الفردية التي تؤسس للعلاقة بالغير، تلك العلاقة التي تبحث عن الانسجام والوئام الأخلاقي، لكنها تعلي من شأن الفرادة والتميز، الذي تمتلكه قوة الذات وإرادتها في الخلق والإبداع، والذهاب إلى أقصى حد في اتخاذ المبادرة، مادام أن تجلي الرغبة هو تجل للفردية أي للحرية. فهذه الرغبة تحول العجز الأنطولوجي للإنسان أي تناهيه إلى تاريخية خاصة عبرها يغدو الكائن من أجل الموت كائنا تاريخيا تقوده حريته نحو تأسيس الوجود الإنساني الحر المشروط بالعلاقة الغيرية، التي تفرز قاعدتها الايطيقية / الأخلاقية تلك التي تتمثل على الخصوص في المسؤولية تجاه الغير.

معنى ذلك أن الإنسان بما هو فرد قد أضحى الأكثر مسؤولية، وهو بذلك يتخلص من حالته ما قبل التاريخية التي تجعله جزءا من الطبيعة متماهيا بها، مادام خاضعا للشهوة، أي لإرادة الطبيعة وليس لإرادته هو بالذات، فهو بمثابة امتداد لا يمتلك وعيه بأناه وبفرديته واستقلاله الذاتي عن الطبيعة، ومادام أن أفعاله غير قصدية تخضع على نحو آلي للضرورة التي تفرضها الطبيعة عليه باعتباره امتدادا لها، وليس باعتباره الكائن الحر المستقل والمسؤول عن ذاته وأفعاله، وعن الآخر. إن الإنسان ولد تاريخيا في الوقت الذي انفصل فيه عن الطبيعة، واستعاد في لحظة انفصاله فرديته الخاصة، بمعنى أنه أصبح متعددا لا

ممتدا في الطبيعة ولا متطابقا بالكائنات الأخرى، ولا بالكائنات التي من جنسه أيضا، فهو يتميز عن ذلك كله بفرديته الخاصة. ومن ثم فإن الفرد المنتشل من عالم الضرورة الطبيعية، وعالم الضرورة القطيعية (عالم الجماعة الغفل) هو التاريخ.

بهذا المعنى فإن الإنسان وهو يستعيد فرادته على نحوه الخاص هو علة تأسيسية.

فما معنى علة تأسيسية؟

إنها تعني أن الإنسان ذاته هو أساس وجوده العيني الذي يتحقق في التاريخ كوعي بالذات ومن أجل الذات.

كما تعني أن جوهر هذه العلة التأسيسية هو الحرية. فوجود الإنسان يبدأ في اللحظة التي ينفلت فيها عن عالم الضرورة مؤسسا لاستقلال أناه عن كل ما هو متخارج عنه. فهو يدرك أنه ذات وأنه غير، أي أنه كيان مستقل لكنه مغاير، وأن استقلال الكينونة لا يتحصل إلا من خلال الحرية، التي تحقق الانفصال عن الطبيعة والتي تكشف للفرد هويته كذات مستقلة واعية بذاتها.

إن التاريخ من خلال هذا المنظور هو تجل للفرد، وانكشاف لصيرورته التي تتجلى في الزمان، وليس الزمان شيئا آخر سوى الفرد وقد انكشف كخاصية زمانية تعي وجودها كانفصال وحد، وتناه في الزمان، فالزمان هنا بُعْد من أبعاد الفرد، وتعيين له مؤسس على السلب.

والمقصود هنا بالتعيين المؤسس على السلب هو أن الفرد لا يتعين إلا كسلب للضرورة. أي كنفي لحتمية الطبيعة التي تبقى الفرد في دائرة الكمون. وكسلب للامتداد، فتعين الفرد يتحدد كانفصال، كذات من أجل الذات فالفرد وقد تعين على أساس السلب أضحى متخارجا عن الشيء (الوجود المعطى)، إنه الآن هو من يقف على حده مدركا

وجوده كنوع مؤسس على فرادته الخاصة، وعلى نمط وجوده الخاص الذي لا يرتهن سوى بحريته.

وهذا الارتهان بالحرية باعتباره تعبيرا عن إرادة الاقتدار، يكشف للفرد بعده المنفصل المتمثل في "الأنا". وفي اللحظة التي يعي فيها الفرد أنه "أنا" مستقلة، فإنه يتحدد ككلام، فهو يعين أناه الفردية بواسطة الكلام، كما يعبر عن كيفية وجوده الخاص، ونمط تفكيره. انطلاقا من ذلك يعين الإنسان وجوده في الأنا المتكلم، وعندما استطاع أن ينطق فقال "أنا" فهو بذلك جعل من نفسه كائنا مزدوجا فأصبح كونيا ومن أجل الكوني في الوقت الذي هو فيه ذات فردية خاصة. فهذه الأنا فيما يقول هيجل: هي أنا نفسي، أعني شخصا معينا مفردا ومع ذلك فأنا لا أنطق بشيء خاص بي أنا وحدي، وإنما كل إنسان آخر هو "أنا" أو هو ذات EGO، وحين أطلق على نفسي لفظ "أنا" فإنني أعبر بذلك عن كلي تام وكامل، رغم أنني أقصد، يقينا، شخصا جزئيا هو ذاتي، ومن ثم كانت الأنا هي الوجود للذات[68].

هل معنى ذلك أن الفرد بما أنه مؤسس على الكلام يغدو كونيا؟

إن استقلال الفرد بواسطة الكلام يتم من خلال وعيه بوجوده ككينونة منفصلة أناوية .فالفرد هوأنا وأن وجوده هو من أجل الذات.لكن هذا الوجود ليس منعزلا عن العالم. والكلام هو منبع العلاقة مابين الأنا كخصوصية وما بين العالم البشري ككونية. والفرد إذ يستعيد وجوده كمتناه وكجسد فردي، فإنه يضع فرديته كتأسيس للكونية بمعنى أن إرادته وحريته تغدو مشروطة بحرية الغير وبالتشريع الذي يتحدد وفق مبدأ الوجود بالمعية، أي الوجود

68- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام-دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ص100.

المؤسس على الاعتراف المتبادل بين الأفراد الذين يؤسسون للمجتمع المدني. إن تأسيس الكونية هو نتاج لاستقلالية الفرد الذي يرتهن بالحرية من حيث هي شرط وجودي وأخلاقي للأنا والآخر معا. وإذا كانت الكونية قاعدة شرطية للمساواة بين الأفراد باعتبار طبيعتهم المستقلة، فإنها لا تعني غياب الخاصية الفردية، التي تجعل الفرد يعيش وفق كيفيته الخاصة، في ذات الوقت الذي تجعل منه اختلافا، وأساسا للمفاضلة والتفاوت. إن الكونية بهذا المعنى تجعل الحق كليا يتساوى على قاعدته جميع الأفراد؛ لكنها من ناحية اخرى هي فُسْحَة الوجود الذي يمنح الأفراد حق التميز عن بعضهم وفق قدراتهم الخاصة، وميولهم ورغباتهم، أي وفق قدراتهم الخلاقة، التي تضفي على الوجود بالمعية القائم على المساواة والاعتراف قيمة المفاضلة والتفاوت الخلاق أو التمايز المبدع. وهذا يعني أن الفرد هو باعتباره كينونة مستقلة قائم على مبدأ التمايز، ذلك الذي سبق لليبنتز "Leibniz" أن عبر عنه في المونودولوجيا قائلا : بأنه لا يوجد قط في الطبيعة كائنان متشابهان تمام التشابه، حيث يستحيل عدم وجود عدة كائنات متشابهة تماما، فلو كان الأمر كذلك لما كانت هذه الكائنات متعددة بل كائنا واحدا مساويا لذاته"[69]، وحسب تعليق ليبنتز "فإن الجواهر البسيطة ذاتها أو المونادات تحوز بعض الصفات التي تحددها ككائنات، وإن لم تتميز الجواهر البسيطة بصفاتها فلن نستطيع إدراك أي تغيير في الأشياء"[70].

معنى ذلك أن الكائن يتحدد انطلاقا من صفاته وخاصياته، وكذلك الشأن بالنسبة للفرد فهو ليس كائنا سوى في الوقت الذي غدت فيه صفاته مؤسسة لتاريخه الخاص، وفق هذا المنظور

---

69 - ليبنتز : المونودولوجيا. ترجمة البير نصري نادر الاونسكو بيروت 1956، ص31.

70- نفس المرجع ، ص30.

نخلص إلى أن الفرد كروح واع بذاته، هو أساس الإنسان، وليس الإنسان سوى «علة تأسيسية» يرتكز عليها وجوده الفردي الذي يرتهن بحريته المخصوصة، مولدة للقدرة والقوة الخلاّقة، كما يرتهن بالحرية المقدرة أيضا، أي بالحرية الكونية التي هي قدر المصير الإنساني، وغايته التاريخية، فالحرية المخصوصة تسمح بان يكون الفرد هو ذاته وفق المبدأ الايطيقي المحايث ووفق نمطه الإبداعي الخاص، أما الحرية الكونية فهي شرط إمكان أنطولوجي للوجود بالمعية أي للوجود المشارك وفق مبدأ التعالي الأخلاقي. ومن ثم تقترن هذه الحرية الكونية بأفق غائي يحتم على الإنسانية الارتباط به باعتباره قدرا وحتمية تقتضيها الحرية ذاتها باعتبارها لحظة انفلات من الطبيعة، وليست الطبيعة في نظر هيجل "سوى نقطة البداية التي على الإنسان أن يغير شكلها، فهذه اللحظة التي تخلى فيها الإنسان عن طريق الوجود الطبيعي المحض هي التي وضعت التفرقة بينه كفاعل واع بذاته وبين عالم الطبيعة"[71].

بهذا المعنى فالإنسان علة تأسيسية للعالم الفردي الخاص، وللعالم التاريخي الكوني. فهذا العالم التاريخي الذي يعد من وجهة نظر هيجل مسارا تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعيها بذاتها، أعني أن تكون حرة. ومن هنا فهو ليس إلا تقدم الوعي بالحرية، والمراحل التي يتخذها هذا الوعي في تطويره لنفسه"[72]. إن الفرد الذي يتحمل مسؤولية وجوده الإنساني هو كائن تاريخي، وليست تاريخيته سوى ذلك التعيين الانطولوجي للحياة الإنسانية باعتبارها

71- هيجل : المرجع السابق ص119.

72- هيجل : العقل في التاريخ. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام- دار التنوير بيروت، ص130.

حياة دينامية تستجمع قوتها الفعالة نمطي الخاصيتين الفردية والكونية كأفق للغيرية. بمعنى أن التاريخ هنا هو من أجل الفرد باعتباره البدء والاستئناف أيضا، وهو كذلك تاريخ كوني، فهو إذ يعلي من بروز الحرية كبعد للفرد يرتكز عليه وجوده، فإنه في ذات الآن يسمح بانكشاف هذه الحرية، كبعد شمولي ينسحب على الوجود الإنساني في العالم. فالتاريخ من هذا المنظور تجسيد للحق في العالم، إنه تجل لمجموعة من المبادئ، التي انتقلت من مجال الفرد، أي من مجال الإرادة الفردية إلى مجال الإرادة الكونية. والتداخل ما بين الفردي والكوني يقوم على أساس المسؤولية. فالأفراد باعتبارهم أحرارا مسؤولون عن الحق الكوني. وهم مسؤولون على إبرازه وصيانته وتطويره، وتحقيقه فيما يتعلق بشؤون حياتهم الخاصة والعامة، والشخصية المعنوية المتمثلة في الدول، وهيئة الأمم المتحدة مسؤولة بدورها على احترام الحق الكوني باعتباره ضامنا للحرية الفردية، أي حرية الفرد في أن يمارس فعاليته الخصوصية وفق مبادئ الحق الكوني، كما أنها مسؤولة على ضمان احترام هذه الحقوق من قبل المجموعة الكونية. إن هذا الأفق التاريخي للفرد الإنساني، يجعل الدولة القطرية منخرطة بقوة وفعالية في المجموعة الكونية، بل إن قوتها التاريخية لا تظهر إلا بقدر ما تتيحه للأفراد من حرية يعبرون من خلالها عن قدراتهم في الإبداع الفكري والثقافي والاقتصادي والسياسي، بمعنى أن الدولة هنا قوة دافعة للأفراد باعتبارهم مواطنين وليسوا رعايا، فليست الغاية العليا للدولة هي :

"حماية الحقوق الخاصة للأفراد، ولكنها السماح بفضاء يحفز الحريات الخاصة على العطاء في حقل النشاط الفعال بدون إلحاق الضرر بالواجب الأسمى للأمن الداخلي والخارجي : هذا الفضاء

هو ما يتعلق بالحياة الاقتصادية، وبالتسيير الذاتي الإداري للتجمعات المنضوية للدولة (الطبقات، المدن، المجالس) وعبر هذا المناخ من الثقة فإن الدولة تستغل ليبراليتها، ويغدو ما هو أساسي لها متعلق بالنشاط الحر للمواطنين الواعين بذواتهم"[73].

بهذا المعنى فليست الدولة هي القوة فقط، ولكنها مجال لتفتح الفرد. إنها التحقيق الفعلي للحرية الحقة، التي ليست هي مجرد حرية صورية منفصلة، ولكنها حرية عينية تتوحد بالكائن، وبهذا الارتباط الحي بين الدولة والفرد تفقد الدولة تخارجيتها وموضوعيتها المحضة المتمثلة في الإكراه، بينما يتلخص الفرد من تداخليته أي ذاتيته المحضة اللاواقعية التي تتعارض مع مبدأ الغيرية.

لا تظهر قوة الدولة في ممارستها للإكراه المسلط على الأفراد، وإنما في قوتها القانونية المؤسسة على الحق، ففي هذه الدولة يحس الأفراد جميعا بأنهم مواطنون مشمولون بالحق، لا رعايا مشمولين بقوة إكراه الجماعة المنقادة بدورها لإرادة استبدادية تقاوم أي خلاص للأفراد في موطنهم الخاص. بمعنى أنها لا تقف ضد مبدأ الفردية المميز للغيرية التي يتميز بها الأفراد عن بعضهم البعض، كما يتميزون عن الجماعة وعن الدولة.

وفق هذا المنظور فسيادة الدولة رهينة باستقلالية مواطنيها الذين يحتفظون بخاصيتهم الفردية، وبغيريتهم المميزة لهم عن أي تماه أو ذوبان يحول دون تفتق رغباتهم وقدراتهم. وميولاتهم الخاصة التي تمليها عليهم إرادتهم الحرة. وهكذا تكون الدولة وسيادتها نابعين من

73- Bernard Bourgeois : *La pensée politique de Hegel*. Edition Cérès. Tunisie 1994. p 76.

الجسد الاجتماعي الذي يتأسس على التعاقد لا على الإخضاع، وتهديد أمن الأفراد، ومن ثم فما يهم الدولة هو حماية المجتمع المدني بضمان حق الأفراد واحترام إرادتهم الحرة. إنها بعبارة أدق مجال انبثاق المسؤولية لدى الأفراد تجاه الغير، ومن ثمة فالمسؤولية هي الرغبة المتأصلة للتعايش الإنساني.

الباب الثاني

من أجل فلسفة غيرية

I - في تجربة الآخر

يمكن أن نعتبر أن التجربة الايطيقية هي وليدة العلاقة التي تنشأ بين الكائن والآخر، وهي علاقة زمنية دائمة التغير، لكنها تكشف التفاعل الإنساني بين الذوات التي تكتسب خبرتها الأخلاقية انطلاقا من إحساسها بتميزها عن غيرها من الأشياء، وباستقلالها عن بقية الموجودات في العالم، أي بشعورها بفردانيتها الخاصة التي تجعلها معبرة عن أنويتها، لكنها في ذات الآن تجعل من وجود الآخر شرطا جوهريا للفردية، فالفرد ليس كذلك إلا لأنه متميز عن آخره، مستقل بأناه لكن في إطار علاقة أخلاقية تنبع عنها روح المسؤولية التي هي في ذات الآن الخاصية الفردانية المميزة للفرد والروح باعتبارها أساس التعاقد الأخلاقي مع الغير.

فأن أكون مسؤولا معناه أنني أنا المعبر عن ذاتي المستقلة، الذي أتحمل مسؤولية تصرفاتي، لكني في ذات الوقت أغدو مسؤولا عن غيري، وهذه المسؤولية رهينة بمدى احترامي وتقديري لشخص الغير، ولاختياراته وأسلوبه في الحياة ولمنظوره الفكري والعقدي الذي ينطلق منه كأساس رؤيته الخاصة للعالم.

إن تجربة الإنسان في العالم تجعله يواجه صورة الغيرية التي تعد تأسيسية لأية أخلاق غيرية، ومن تم فتلك الغيرية هي شرط وجود

يحوز أولوية ايطيقية، فهي أساس تحدي موضع الأنا والنحن تجاه الآخر المغاير، ومن ثم فالعلاقة لا تقتصر على تحديد الأساس المعرفي الذي يقوم على تعيين ماهية الأنا / النحن في مقابل من هو الآخر؟ وإنما تمتد لتشمل الأساس الأخلاقي، الذي يجعل من المسؤولية الإنسانية بعدا مشتركا للأنا والآخر، وإذا كان الأساس المعرفي يمس إدراك التباين بين الأنا والغير، فإن الأساس الايطيقي يستعيد الجوهر الإنساني الذي يشكل ماهية الإنسان ليجعل منه قاعدة المسؤولية تجاه الآخر. معنى ذلك أنه على أساس الإدراك المعرفي يتم احتياز وعي بين الطريقة التي تكون عليها الأشياء عموما، وبين تلك التي توجد عليها الأنا بذاتها. فالأنا تدرك وتعي ذاتها بوصفها شيئا آخر غير الأشياء، وعلاقتها بالوجود تأخذ معناها في قلب هذا التباين الذي يأخذ بعدا مضاعفا. لأن الأنا لا تعي تميزها عن الأشياء الأخرى التي تختلف عنها، ولكنها تدرك اختلافها أيضا عن مختلف الكائنات الإنسانية الأخرى، وبالتالي فإن الوجود الخاص للإنسان في العالم ينبني على أساس الوجود مع الغير، وهكذا فإن الإنسان الآخر إذ يؤسس صورة الغيرية، فهو حاضر دائما في العالم، وتلك الغيرية سابقة لوجود الأنا، وواقعة العالم لا يمكن فهمها إلا على أساس بناء عبر ذاتي Intersubjective فالعالم هو تجل للوجود بالمعية باعتباره بناء يؤسس لعلاقة الذوات بالآخرين. ومن ثم فهو قيمة مضافة للوجود، إنه إمكانية للتحقق. فالذات تكتشف بأنها في خضم علاقة أصيلة مع عالم يتقدمها، مانحا الفرصة للقاء ممكن بالاخرين الماثلين أمامها، وهنا تتجلى مفارقة العلاقة بالغير التي تتمثل كما بينا في فصل سابق في خاصية الاعتراف بالآخر فقط، والاعتراف كما هو مؤسس ايطيقا وليس معرفيا، لأنه ليس إدراكا واعيا بهوية الآخر، وإنما تقديرا اعتباريا لذاته كما هي، أو لنمط كينونته المختلف، والمثير فيما يقول

دوفرين : "بأنني أعترف بالآخر، كما لو كنت دائما أعرفه، وكيفما كانت الطريقة التي يقودني فيها هذا الاعتراف نحو الفعل، فذلك الغريب الأجنبي حتى ولو عومل باعتباره دون الإنسان ككلب أو فوق الإنسان كله مثلا، فإنه يبدو لي دائما كإنسان"[74].

معنى ذلك أن الاعتراف بالغير، منبني على أولوية الإنساني، ومن ثم فإن اللقاء بالإنسان يلزم أن يكون أولا وقبل كل شيء لقاء بالإنسان، وبالتالي فهو على خلاف معيار إدراك الأشياء الأخرى غير الإنسانية.

وايطيقا الاعتراف إذ تقر بوجود الآخرين، فإنها تجعل من فهم الكيفيات التي يوجد عليها الآخرون أساسا لأية علاقة غيرية بالآخر.

إذن، فإن هناك نوعين من العطاء الفينومونولوجي المختلف، أي أن هناك نمطين متباينين للغيرية كما برهن، هوسرل، في تأمله الديكارتي الخامس، ذلك أن إدراك الشيء يقتسم مع ذلك الآخر طابعا لا مكتملا أساسا، فمن المستحيل حيازة إدراك الشيء في جملته مرة واحدة، إنه لا ينكشف للرؤية إلا بالتدريج، أي عبر الإحاطة بالشيء، وملامسته فتستطيع الذات الحصول على رؤية تركيبية موحدة وشمولية، فبواسطة هذا الطابع الإدراكي اللامكتمل فإن الشيء يعلن في نفسه عامة كآخر يماثل أنا الذات، لكن إذا كان الشيء كآخر متخارجا عن الذات بقدر ما هو موجود براني، فإن تخارجيته (برانيته) ليست أبدا جذرية كما هو شأن برانية ذلك الآخر الكائن بامتياز، بمعنى أن : "الشيء لا يوجد بعيدا عن متناول اليد وليس غريبا يتعذر تحصيله وإدراكه، وليس مستعصيا على التحكم

74 - M. Dufrenne : *Pour l'homme*, Paris seuil, 1968, P. 148.

فيه بواسطة الفكر على الأقل، لكن بالنسبة لذلك الآخر بما هو كائن، فإنه مهما كان قريبا فإنه سيظل محتفظا بمسافته وبسره". إن الغيرية هي الآخر بحق إنه ليس آخر ل (أحد) أو آخر (مثل) كما لو قصدنا طريقا آخر، أو تناولنا كأسا آخر، ولكن ذلك الآخر لا يقارن إطلاقا، لا يتغير، ويتعذر بتغييره، فالآخر يعني أنه الوحيد ولكنه أيضا الخارج. فهو يواجه الذات باعتباره غريبا يتعذر اقتحامه من الداخل، وهو محمي بمسافة يتعذر بلوغها، وهو يوجد في العالم لا لشيء، ولكن ككائن بامتياز يعبر عن آخرية عميقة وأصيلة.

إذن، فإن تجربة الآخر إذا كانت تؤسس لواقعة بديهية لا تقبل الدحض في صميم التجربة الإنسانية، فإن هذه البداهة المدركة والعملية تتخذ صورة لغز غامض في نظر الفكر مادام أنه لا يستطيع أن ينبثق سوى عن وعي يفهم ذاته كمتكلم، على نمط كوجيطو لا يعوض، فهذا الوعي يتأسس كأنا محيلا على ذاته، مبرهنا عليها في إطار علاقته بالتجربة.

تعطي التجربة الواقع، كما أن الإدراك يعطي العالم، لكن هذه التجربة لا تمكنني من الخروج عن ذاتي نفسها، وفي هذا الصدد يمكن الحديث عن الطابع الأنوي للتجربة باعتباره يتعذر اختزاله، فالأنا موجود هو بالنسبة لي أنا الذي أنطقه حقا-الأساس الأولي القصدي لعالمي الخاص[75]. والتجربة في عموميتها لها صيغة أنوية فلا توجد تجربة تقدر أن تعاش بكل مغايرة إلا بواسطة الأنا، فهذه الصيغة اللاختزالية للأنا هي دائما أنوية حتى ولو كانت تخضع لرؤية الآخر وتخرج نحوه، فأي تجربة للآخرية لا تكون ممكنة إلا بالنسبة للأنا التي تحوز وعيا بالذات، فهي التي تجعل العلاقة بالأنا الآخر ممكنة. فهذه الأنوات الغيرية لا تكتسب معناها إلا بالنسبة لتلك الذات الواعية بأناها، وهذا

75- E.Husserl : *Logique formelle et logique transcendantale*, Tr.s.Bachelard, Paris. Puf. P : 317.

المعنى يتأسس بالتركيب القصدي المحايث لوعي الأنا الخاص، فهو إذن معنى الغيرية.

إذن، فإن معنى الغيرية يغدو غامضا وغير مفهوم على الخصوص فيما يرى فيليب فونتين[76]. وهذا الغموض يتجلى في التساؤل التالي: كيف يمكنني في صميم باطني أن أقدر على الوصول إلى الآخر؟ "ويتعلق الأمر-يقول ميرلوبونتي متسائلا-في كيف يمكنني أن أقفز خطوة خارج ذاتي، وأحيا اللامعنى كما هو؟ وكيف يمكنني أنا الذي يدرك، ويتأكد وجودي كذات كونية، أن أقدر على إدراك الآخر الذي يطرح علي أيضا هذه الكونية؟ من المؤكد أن البرهنة على الحضور القريب للآخر تتم في مجموع الحياة الاجتماعية والثقافية. فالأدوات والأعمال الفنية والمؤسسات هي أثر لوجود الآخر، فالعالم مسكون ومليء بالغير الذين اكتشفهم منذ الولادة، ومرة أخرى فإن إمكانية الاعتراف بوجود الغير هي التي تضع المشكل، فكيف يمكن لعمل أو لفكر الغير أن يكون مدركا في نمط "المبني للمجهول" الذي يطبع الحياة الاجتماعية مادام أنه المتكلم المندرج في الأنا؟ لأن إمكانية الأنا في أن يتموضع في الجمع ليست سوى إجابة تسويفية فيما يرى «فيليب فونتين» في معرض حديثه عن «ميرلوبونتي» الذي يؤكد بأن تجربة الأنا الخاصة هي التي تعطي بطريقة ما الآخر، وهي إن لم تعط ذلك، فإنه يتعذر الحديث حتى عن معنى العزلة، ولا التصريح بالآخر المتعذر بلوغه، فذلك هو ما تثيره تجربة الأنا نحو الآخر، حيث أن وجوده مؤكد في أفق حياة الذات حتى ولو كانت معرفتها به غير مكتملة.

لم يول الفهم الفونومونولوجي للآخر رغم ما قدمه من تأويلات عميقة للتجربة الإنسانية، اهتماما جوهريا بالأساس الأخلاقي لتجربة

76- Philippe Fontaine : *La question d'autrui* - Ellipses. Edition Paris 1999 collection : Philo. P. 8.

الآخر، وفي ذلك تكمن نقائصه، وهنا تبدأ مهمة الايطيقا باعتبارها فلسفة باتجاه الآخر، كما سيتضح لاحقا.

II - الاستعادة الأخلاقية للآخر

لعل أهم إنجاز للفلسفة المعاصرة، إنما يتمثل في استعادة مفهوم الآخر من حقل الانطولوجيا إلى حقل الايطيقا، وفي اعتبارها لتلك العلاقة الأخلاقية بالآخر بأنها أساسية وأصيلة، بمعنى أن ايطيقا الآخر لا تنحدر من الانطولوجيا، فهذه العلاقة التي تربط الإنسان بالآخر هي سابقة على علاقته الأنطولوجية بذاته، أو على كلية الأشياء التي ندعوها بالعالم، ومن ثم فإن الاخر الذي يعتبر في الفونومونولوجيا راجعا إلى الذات يعد وجوده في الايطيقا خارجا عنها، ولا يمكن اختزاله في الذات، بل إن حق وجود الآخر هو المهيمن على حق وجود الذات، بمعنى أن علاقة الأنا بالآخر تنبثق من واقع عدم قدرة الذات على ضمان بقائها لوحدها، فلا يمكنها أن تجد المعنى في وجودها الخاص بالعالم في انطولوجيا الذات.

وبناء على هذا المنظور الإيطيقي أسس ليفناس-باعتباره- فيلسوف الأخلاق بامتياز-الايطيقا على أساس العلاقة الأخلاقية بالآخر، وتكمن أصالة تفكيره في تعويضه مسألة الوجود بمسألة الإنسان، أي عبور ما هو إنساني ذاته في الإنسان، في انفتاح عين الذات على الآخر في غيريته، أي في إطار علاقة أخلاقية يتحدد فيها معنى الوجود ويقال، لأنا الغير ليس وحيدا، فهو بشكل مسبق وبالضرورة اثنان"[77].

77- جاك رولان : إنسانية الإنسان، منشور في كتاب : مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفناس، من الفينومولوجيا إلى الإيطيقا، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي-منشورات اختلاف- الصخيرات 2003.

وإذا فهمنا دلالة استعادة ما هو إنساني في الإنسان داخل الأخلاق بمعنى (Ethique) وليس بمعنى (Morale)، فإننا نفهم نقد "ليفناس" لقصدية "هوسرل"، وفونومولوجية هذا النقد على إبراز فقد المعنى للآخر في غيريته وفي إنسيته، حيث أن الإنساني في الفينومونولوجيا ليس سوى لحظة أو تمفصلا للحظة المعقولية بحيث أن الإنسان لا يحتل مكانته في صلب تلك المعقولية. وهنا يؤكد "ليفناس" على ضرورة إبراز هذا النزوع اللاإنساني المتمثل في إحالة الإنساني إلى انطولوجيا الكائن المجهول، فهذا النزوع يطبع عصرا بكامله، ففي الوقت الذي يفكر فيه بالانثروبولوجيا، فإنه يفتقد الثقة في الإنسان، بمعنى أن تأسيس العلاقة بالآخر يتم على أرضية نظام المعرفة، فالمبدأ الأساسي للفينومونولوجيا يعتبر أن كل كائن معطى يكشف عن نمطية خاصة للمعرفة، ففي المعرفة العبرذاتية Intersubjectivité، فإن معرفة الآخر هي تلك التي تقطع مع العزلة الأنوية دائما، فهذه المعرفة لا تفهم على نحو مغاير إلا بكونها مؤسسة على نمط المعرفة بقدر ما يقوم فيه اللقاء بالآخر على فهم قبلي على نسق المعرفة القبلية، ومن ثم يلاحظ ليفناس بأن فكرة حساسية قادرة على إدراك الآخر بشكل مغاير غير معرفة اللمس والرؤية تبدو غريبة على تحاليل الفينومونولوجيين والجوهري بالنسبة لليفناس يتمثل في التساؤل حول تصور العلاقة بالآخر القائمة على أساس المعرفة، فهل سيفي إلى انطولوجيا تختزل الآخر في الذات، أم إلى ايطيقا منفتحة على غيرية الآخر التي هي الخارج على الذات؟.

إن مهمة الانطولوجيا اقتصرت على إرجاع الآخر إلى عين الذات، يعني حرمان الكائن من غيريته، فما هو مفتقد هو آخرية الآخر، التي يؤسسها وجود الآخر، كما يؤسس صدمة اللقاء بين الذات والغير. إن ليفناس يؤكد على أن الفلسفة الغربية كانت في غالبيتها انطولوجيا تفضي إلى اختزال الآخر في الذات. فهي ليست مؤسسة للعلاقة

بالآخر كما هو، ومن ثم يقوم تصور الحرية على أساس التصدي والوقوف ضد الآخر، رغم كل علاقة به ضمانا لاكتفاء الذات. إذن فالنزعة المؤسسة على هذا التصور موجهة نحو امتلاك الآخر ونفيه وتهديد علاقة السلام معه، وامتلاك الآخر هو بالتالي نفي لكينونته. فبمجرد ما يتم ذلك فإنه، لن يظل آخر محتفظا بغيريته. وإرادة اكتفاء العقل بذاته هي المصدر الاجتماعي للعنف، ولأن الثيماتية هي في ذاتها امتلاك بواسطة المعرفة، فإن الانطولوجيا باعتبارها فلسفة أولى هي فلسفة للقوة، أي للامتلاك واحتياز الآخر ضمن سلطة معرفة الذات، فالآخرية الإنسانية مفكر فيها هنا ليس انطلاقا من غيرية صورية محضة، أو منطقية، بواسطتها يتميز البعض عن الآخر في حدود متعددة (حيث أي فرد هو آخر بوصفه حاملا لصفات مختلفة، أي داخل تعدد الحدود المتساوية، فأي فرد هو آخر الغير بواسطة فردانيته)[78].

إن الغير باعتباره آخر، ليس فقط أنا الآخر، إنه لست ما أكون أنا، فهو لا يكون لا باعتبار خصائصه أو فردانيته أو نفسيته ولكن باعتبار غيريته ذاتها، فالفضاء العبر ذاتي ليس تماثلية، "إن برانية الآخر ليست ناجمة عن المكان الذي يفصل ذلك الذي يغدو بواسطة المفهوم مطابقا، وهي ليست ناجمة عن اختلاف ما يظهر حسب المفهوم بواسطة برانية مكانية، فعلاقة الغيرية ليست فيما يرى ليفناس لا مكانية ولا مفهومية"[79]. بمعنى "أن غيرية الآخر ليست حالة خاصة نوعا للآخرية، ولكنها هي الاستثناء الأصيل"[80].

إذن، فإن هذا الاستثناء الأصيل هو المؤسس لغيرية الآخر، الذي يحبط تلك الحرية التي تقود الأنا ضد الآخر، وتجعلها متجهة

78- E. Levinas : *Le temps et l'autre*. Paris. Puf. « quadrige » 1983.P 48.

79- Ibid. P 75.

80- Levinas : *Autrement qu'être ou, au-delà de l'essence*. Le livre de poche-biblio. Essais Paris 2001. P. 279. (Original édition : Martinus Nijho ff 1978).

نحو ضمان اكتفائها بذاتها، فإذا ما كانت الحرية تضع الأنا في مواجهة اللا أنا، وإذا كانت تقوم على نفي الآخر وامتلاكه فإنها تنحدر أمام ذلك الاستثناء المؤسس لأصالة الآخر، ومن ثم فليس الامتلاك ولا اتخاذ المفهوم هو الذي يربط الذات بالآخر الذي ينفلت عن سلطة الأنا، وما يجب فهمه بالنسبة لليفناس هو عجز السلطة على إخضاع الآخر.

فالآخر يبدو كانكشاف للتعالي، لأنه يظهر للذات كوجه، فرؤية الوجه الذي يبدو من خلاله الإنسان الآخر، يؤسس لتجربة من نوع غريب على الإطلاق. إنها تجربة محضة تجعل كل ذات تخرج عن التجربة، بمعنى أن رؤية الوجه هي خروج الذات ولقاء مع كائن آخر مغاير على الإطلاق.

لهذا الاعتبار فإن العلاقة بالآخر، هي تجربة ايطيقية بامتياز، وهذه التجربة ليست لا تماثلية ولا تناظرية، فالتباين والاختلاف الجذري بين الآخر والأنا هو المؤسس للوعي الأخلاقي، بما هو إدراك للبرانية، فالكائن البراني بامتياز هو ذلك الآخر.

ليس الوعي الأخلاقي نمطية للوعي النفسي ولكنه شرطه، وهو فضلا عن ذلك نقيضه، مادام أن الحرية التي تحيا بواسطة الوعي تنكبت أمام الآخر، فالوعي الايطيقي ليس تنويعا للوعي، بل هو يتقدمه، ويجعل من كل وعي معنوي ممكنا. ولهذا فإن الايطيقا هي فلسفة أولى، ذلك أن المستوى الايطيقي يتقدم العلاقة مع الوجود الذي يعبر عنه في المستوى الانطولوجي.

تتمثل أولوية الايطيقا في علاقة الإنسان بالإنسان، فهي أولوية لبنية غير اختزالية عليها يستند إليها كل الآخرين. فالإنسان هو

الوحيد الذي يمكن أن ألتقيه، وهذا اللقاء بالآخر يتميز عن أية معرفة، ويتحدى كل مفهومية (تصورية). وينفلت عن الثيماتية. ومن ثم فإن ليفناس يقترح بأن طريق حرية الفلسفة النقدي ينطلق أساسا من الوعي الأخلاقي، حيث يعرض الآخر كغير. ولهذا فإن العلاقة بالآخر ليست انطولوجية، فالأخلاق تنتشر خارج حقل الانطولوجيا، لأن الارتباط بالآخر لا يغدو مختزلا في تمثل الآخر ثيماتيا أو معرفيا، لكنه يقيم ويحضر في دعاء الآخر، دعاء لا يتقدمه أبدا أي فهم، ذلك هو اللقاء بالآخر، إنه التقاء بدلالة الوجه، والتقاء مع اللامتناهي، ومع التعالي ذاته، ولهذا فإن الأنا يعثر على الآخر في داخليته نفسها، وفق هذا المنظور فالايطيقا تعيد تعريف الذاتية باعتبارها المسؤولة التابعة المتناقضة مع الحرية المستقلة، فالإنسان لا يستطيع التخلص من واقع كون الآخر قد طلب منه الاستجابة للنداء، بمعنى أن الحرية الأخلاقية هي حرية صعبة لأنها حرية تابعة ومسؤولة تجاه الآخر.

III - وجه الآخر

إن العلاقة بالوجه هي علاقة ايطيقية بامتياز. فعبر الوجه يستثني الإنسان ذاته عن الأشياء الأخرى في العالم، وعن كل نزوع أداتي، أو كل نزعة اختزالية للآخر في الذات، بل إن رؤية الوجه تعني اللقاء بكائن آخر مغاير مغايرة مطلقة للذات، وهذه المغايرة المطلقة تتمثل في عدم قابلية ذلك الآخر للاختزال، وتعذر الآخر على الاختزال يكشف علاقة الوجه بالمسؤولية الايطيقية تجاه الغير. إن هذا التأسيس للتجربة الأخلاقية الذي اتخذ منه "ليفناس" معنى جديدا يقوم على تجاوز كل أخلاق مهيمنة تستحوذ على الآخر، لجدير بالتأمل لاسيما وأنه يكشف عن جوهر البعد الإنساني ويعيد الاعتبار لإنسانية الإنسان.

يعتبر "ليفناس" أن الوجه حالة ايطيقية تؤسس للعلاقة بالآخر على مبدأ التقدير، فعندما تتم رؤية الأنف والعينين، والجبهة، فإن ذلك أول علامة على الانتباه إلى الآخر، لكنها علامة تدرك الآخر وكأنه موضوع فهي تلامس الآخر من الجانب المعرفي. لكن أفضل طريقة للالتقاء بالغير هي غير معرفية وإنما ايطيقية، بمعنى أن الالتقاء بالغير لا يعير الانتباه حتى للون عيني الوجه، فعندما نرمق لون العينين فإننا لسنا في علاقة ايطيقية مع الغير وإنما معرفية، فالعلاقة مع الوجه يمكن بكل تأكيد أن تكون خاضعة للإدراك المعرفي، لكن ما هو وجه على الخصوص فهو ما لا يقبل الاختزال قط[81].

أولا هناك استقامة الوجه ذاتها، ووقوفه المنتصب دون دفاع. فبشرة الوجه هي وحدها التي تظل الأكثر عريا، والأكثر فقرا (نقصا) فهي أكثر عريا من أي عري محتشم، وأكثر فقرا ونقصا، بدلالة أنه عندما نحاول إقناع وإشباع هذا النقص فإننا نصبغ على تصنعنا اتزانا ورباطة جأش، فالوجه معرض للتهديد كما لو أننا ندعوه فعلا من أفعال العنف. في ذات الآن فالوجه هو من يمنعنا من القتل. إذن فالوجه دلالة بدون سياق في تصور "ليفناس"، بمعنى أن الآخر في استقامة وجهه ليس شخصا في سياق معين، فعادة ما تنتسب بعض الدلالات المرتبطة بشخص معين باعتباره أستاذا أو نائبا لرئيس الدولة، أو ابنا لشخصية ما، أو طريقة اللباس إلى سياقات معينة، ومعناها يدخل في علاقته بأشياء أخرى. أما بالنسبة للوجه فعلى العكس من ذلك فهو معنى بذاته وحده.

فوجه الإنسان هو وجهه كما يمكن أن نعتبر هنا أن الوجه لا يرى، فيتعذر أن يغدو محتوى لفكر يحتضنه. فهو المتعذر احتواؤه، وهو يقود نحو الما وراء، وهنا تكمن دلالة الوجه، فمعنى الوجه يتحدد

81 - E.Levinas : *Ethique et infini*. Le livre de poche. Biblio Essais. Librairie Arthème Fayard et radio France, 1982. p 80.

بذاته، ولا يخضع للمعرفة باعتبارها رابطا ومحددا لمعناه، فالرؤية بما هي معرفة هي بحث عن التماثل والتطابق، فهي ممتصة للكائن ومختزلة لإنسانيته.

لكن العلاقة بالوجه هي على كل حال علاقة ايطيقية، فالوجه هو من لا نقدر على قتله، حسب المعنى الذي يوحي به الوجه ذاته : "إنك لن تقتل أبدا" . إن القتل حقا هو واقعة عبثية موجهة نحو الآخر لانتشاله من الوجود، والواجب الأخلاقي ليس ضرورة انطولوجية، فتحريم القتل لا يجعل القتل مستحيلا، حتى لو كانت سلطة المنع قابعة في الإحساس بالذنب تجاه ما يقترف من شر والتي قد تظهر على مستوى الخطاب.

يؤكد "ليفناس" من جهة أخرى على ترابط الوجه والخطاب، فالوجه يتحدث، ويتكلم، وهو الذي يجعل الخطاب واستئناف الخطاب ممكنا، ولذا "فليفناس" يرفض فكرة الرؤية من أجل وصف العلاقة الأصيلة بالغير، فالوجه هو الخطاب ذاته، أي أنه جواب المسؤولية التي تعد مؤسسة لأصالة العلاقة مع الغير وهذه العلاقة الايطيقية تتأسس فيما وراء المعرفة، وهي بالتالي مسؤولة بواسطة الخطاب بطريقة أصيلة، بمعنى أن دلالة الخطاب هنا لا تحيل إلى نسق المعرفة وإنما إلى نسق الايطيقا.

إن القول(le dire) وفق هذا المنظور هو واقعة الوجه، فالإنسان لا يظل متمعنا في الوجه الذي ينتصب أمامه، وإنما يجيبه، فالقول طريقة للترحاب بالآخر، لكن الترحاب هو قبل كل شيء استجابة أو جواب للآخر، فمن الصعوبة لزوم الصمت في حضور شخص معين، وهذه الصعوبة فيما يرى ليفناس لها أساسها الضروري في الدلالة المخصوصة بالقول كيفما كان هذا القول : (القول Le dire مميز عن المقول Le dit).

إن وجه الغير هو التسامي والعلو، فالغير بهذا المعنى هو ما يتسامى عني، فالوجه يقول أنك لن تقتل أبدا، وتلك هي الكلمة الأولى أي أن الوجه محتاج، فهو الفقير الذي من أجله تتحصل المسؤولية تجاه الغير المتمثلة في الاستجابة لندائه، وهذا هو الافتراض الأولي للعلاقة مع الآخر، ولأية علاقة إنسانية ممكنة مقترنة بتصور للعدالة. فالإنسان وهو بجانب الآخر يؤسس لتلك العلاقة العبر شخصية التي يبنيها مع الآخرين، والتي يخضعها للمراقبة باستمرار، والتي لا تمنع مع كل ذلك حدوث العنف، لكن هناك ضرورة لتهذيب خصوصية الغير، حيث تتجلى العدالة الممارسة بواسطة المؤسسات التي لا غنى عنها "ولأجل بناء كون أخلاقي، يجب الانطلاق من حرية الذات الأساسية لكل فعل أخلاقي لكي ننتقل إلى احترام الأفق المؤسس على الاعتراف والمؤدي إلى التضامن"[82]، فما يجب توضيحه هو التحول تجاه القتل، أي فهم العدالة باعتبارها تضامنا ورحمة وإلا فإنها ستتحول إلى نقيض للأخلاق، وإذا كانت الأخلاق والعدالة ليسا متطابقين بالضرورة إلا أنهما متداخلان، فهناك تمييز بينهما كما يرى "روبيرتو توكسانو" فالأخلاق هي في حاجة إلى الآخر الملموس، في حين أن العدالة غير ملموسة والأخلاق تتعلق بالعمق، أما العدالة فترتبط بالدفوعات الشكلية، الأخلاق لا تتوقف على المؤسسات، "في حين أن العدالة لا تطبق خارج إطارها، لكن بينهما تداخل لأن كل واحدة في حاجة للآخر كحدود"[83]. إن ما يكشفه ليفناس هنا هو أن الانفتاح على الوجه في دلالته الايطيقية استعادة أصيلة للآخر الذي لا يقبل الاختزال، وهي استعادة سابقة على الفهم الذي يقوم بنفي الآخر وبعنف تجاهه

82 - روبيرتو توكسانو : الحرب والعنف المدني والايطيقا (الديبلوماسية في ضوء قول ليفناس)، منشور في كتاب : مدخل الى فلسفة ليفناس، ترجمة إدريس كثير وعزالدين الخطابي، منشورات اختلاف 2003، ص52.

83 - المرجع السابق، ص52.

ينتشله عن استقلاليته كموجود، في حين فإن بناء العلاقة بالغير على أساس استدعاء الوجه والكلام هو ما يجعل أية علاقة ذات طابع أصيل تكشف عن أن الأخوة هي الامتياز الاستثنائي للوجود الإنساني الذي أضحت فيه رؤية الوجه حوارا وظهورا للذات كوجه، وكتحديد للعلاقة مع الغير التي تنفلت عن أية سيطرة أو إخضاع يروم نفيها واجتثاث وجودها.

يعرض الآخر للذات بطريقة أصيلة لأنه كائن الوجه الذي يواجه الموت في أقصى حالات الاعتزال، وليست رؤية الغير سوى رؤية الموت اللامرئي الذي يترصده، إنها أعين الآخرين، لكن عبر ذلك، يتم الإصغاء للنداء الذي تطلقه عيناه اللتان ترمقان الأنا بعدم تركه وحيدا والاهتمام به والخشية على موته، ومن هنا فإن الانتباه إلى عري الآخر (الوجه) وإلى هشاشة الفرد وجروحيته هي ولادة الايطيقا ذاتها تلك التي تذهب بعيدا في استعادة اللامتناهي وتنسيبه إلى الوجه. ألسنا نقول نحن المغاربة : "داخلنا عليك بوجه الله"، أليس في هذا معنى عميقا على البعد الأخلاقي الذي يستحضر اللامتناهي في قلب المتناهي؟ فالوجه هنا هو معنى المطلق الذي يتعذر امتلاكه، لكن هذا المعنى هو بمثابة المسؤولية التي توجه بشكل أصيل العلاقة بالآخر.

IV - غيرية اللامتناهي

يكمن الوجه بالمعنى الايطيقي في أثر اللامتناهي وفي ندائه الذي يتوجه إلى الإنسان ليكون مبعوثا إلى الآخر الذي يعني له ذلك النداء شيئا ما، وإلى ذلك القريب الذي يجب مراعاته.

إن نداء اللامتناهي يأمر ويمزق قبل كل استدعاء أو حوار الشكل أو المظهر العام للفرد، لكنه يحمل وجه الإنسان الآخر، معنى ذلك

فإن اللامتناهي كما تصوره "ليفناس" يرد في معنى الوجه، باعتباره دالا على اللامتناهي، إنه لا يظهر أبدا بوصفه موضوعة (ثيمة)، ولكنه يظهر في المعنى الايطيقي ذاته الذي يتجسد في تلك الواقعة التي تعني أن الإنسان هو الأكثر مسؤولية بما أنه الأكثر عدلا، فهو ليس بريء الذمة إزاء الغير، وهذا هو ما يمكن تسميته لزوم الطهارة، ففي أية لحظة لا يستطيع أحد الادعاء بأنه أدى واجبه كاملا، إلا الخبيث، وبهذا ليس ظهورا بمعنى الانكشاف الانطولوجي الذي يغدو تطابقا لمعطى معين، بل على العكس من ذلك فإن ميزة العلاقة باللامتناهي هي كونها ليست انكشافا، ففي حضور الغير، أقول: "ها أنذا" وهذه الجملة هي الرابط الذي ينفذ عبره اللامتناهي في الحديث، لكن دون أن يمنحنا رؤيته، فهو لا يظهر مادام هو غير متموضع أصلا في أية حالة من الحالات، فالله اللامرئي ليس مفهوما كإله مرئي للحواس، ولكن كإله لا يتموضع داخل الفكر، ومع ذلك فهو ليس غير متحيز ولا مبال بالفكر الذي ليس متموضعا[84].

إن الذات التي تقول "ها أنذا" للاقتراب من الغير، تشهد باللامتناهي، وعبر هذه الشهادة حيث لا تغدو تمثلا أو إدراكا، ينتج ويتولد وحي اللامتناهي، ومن خلال هذه الشهادة يعتز مجد اللامتناهي، وهي في ذاتها بدلالتها الأخلاقية شهادة عن الله اللامتناهي حيث يعجز عنه أي حضور وأية فعلية، فليس هناك فيما يقول الفلاسفة لامتناه فعلي، فالذات تشهد في المطابق (الهوية المماثلة)، بقدر ما يكون المطابق من أجل الآخر، حيث يتلاشى الاختلاف، بقدر ما تصبح القرابة أكثر قربا، وعبر هذا التلاشي ذاته يتم الاقرار بالذنب بطريقة ممجدة، كما يتم الاتهام بالقصور، حيث ان المطابق في حالته

84 - E Levinas : *Ethique et infini*. Le livre de poche. Librairie Fayard et France culture 1982. P. 102.

تلك أصبح ملزما أكثر بالمسؤولية تجاه الآخر إلى حد الإنابة عنه، إنه بمثابة تكفير (نسبة إلى الكفارة) يتوافق في النهاية مع القلب العجيب المتطور للهوية المائلة إلى الآخر داخل الحياة النفسية.

ومن ثم فمجد اللامتناهي يتجه نحو وجهة مغايرة، إنه ظهور شيء يتسامى على الحياة والموت يعتز بمجده من خلال التباين، يقول ليفناس في كتابه "مغايرة الكينونة أو ما وراء الماهية[85]" : "إن فكرة اللامتناهي التي تقيم في فكر يعجز عن استيعابها، تعبير عن تباين المجد والحاضر، وهذا التباين هو بحد ذاته إلهام فتحت القوة التي تتجاوز كفاءتي هناك قصور ذاتي أكثر حدة من أي قصور ذاتي ملازم للأفعال، إن قصوري الذاتي يعلن قائلا "ها أنذا" فبرانية اللامتناهي تغدو بطرق ما "جوانية" داخل صدق الشهادة"[86].

بهذا المعنى فالجوانية ليست مكانا سريا في جهة ما داخل الإنسان، بل إنها عودة التسامي الخارجي، وهي عودة موجهة للإنسان آمرة إياه بواسطة هويته ذاته، إنها توصية تنفذ بواسطة الموصى به، فالتسامي الخارجي يغدو صوتا داخليا، لكنه صوت شاهد على تصدر السر الباطني، حاملا الإشارة إلى الغير[87].

إن عودة التسامي البراني لا يمكن أن تحدث إلا من خلال العلاقة اللامتناهية بالآخر، حيث يمكن أن نجد آثارا لله / اللامتناهي، فعبارة (داخلنا عليك بوجه الله) التي نستعملها في كلامنا الدارج تحيل إلى الله لا كتصور انطولوجي ولكن كأثر، وهي تنبثق كتعبير عن العلاقة

---

85 – الماهية هنا عند لفناس بمعنى الوجود في تميزه عن الموجود. والمغايرة بمعنى خلاف الوجود، وليس الوجود بطريقة مختلفة ومغايرة.

86 - Ibid. P.187. voir aussi : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le livre de poche. P 229.

87 - Ibid. P 107.

الايطيقية التي يغدو فيها الإنسان مسؤولا عن الآخر، أو كنداء من أجل الإقرار بقاعدة الأمان تلك التي تجعل من الشهادة بوجه الله أو بمجده سبيلا نحو الوقاية من العنف، وإقرارا للسلم من أجل الآخر.

إن إله الأخلاق فيما يرى ليفناس ليس هو الوجود الأقوى بالنسبة للخليقة، بل هو إله الأنبياء المضطهد الذي يظل على الدوام في علاقة مع الإنسان، بحيث لا يعتبر اختلافهما لا مبالاة، لهذا السبب فالتفكير في إله الأخلاق ينطلق من الرغبة التي لا يمكن تحقيقها أو تلبيتها، فالإنسان لا يمكن أن يحقق اكتفاءه في علاقته بالله، لأنه يتجاوز حدوده دائما، ويظل متجاوزا لرغبته باستمرار. فالرغبة في الله لا متناهية لأن الله يتجلى كغياب أكثر من تجليه كحضور[88].

إذن، فإن الرغبة في اللامتناهي لا تنبعث عن أي أمل في أن تكون مشبعة تماما بواسطة الحصول أو التملك أو بالاستماع بالمرغوب فيه، ولكنها مع ذلك رغبة مثيرة، دائمة التعاظم تثير في الإنسان الإحساس بالمهمة التي لم تستنفد بعد، وهي مهمة غير مختزلة في تجربة النقص التي يكشف عنها علم التجربة، بمعنى أن الإنسان يرتبط بالله بنفس الطريقة التي يرتبط بها بالخبز، فهو يستطيع أن يلبي رغبته في لا استقلاليته أو ارتباطه بالعلم مرضيا جوعه وعطشه وعريه، لكن الرغبة في اللامتناهي بقدر ما تعكس استقلال الإنسان عن الله تظل غير قابلة للإشباع أو التحقق، فاستجابة المرغوب فيه أو اللامتناهي / الله لا تقوم على إرضاء من يقترب منه، والسماح له بالنظر إليه مليا وفي طمأنينة تامة، ولكنها تحفز داخله-رغم افق الموت المحقق-أثر أريحية تجاه الغير، أريحية تشهد عليها أفعال المسؤولية المنسوب له، وهذا يعني

---

88 - حوار مع إيمانويل ليفناس أجراه ريشارد كيرني لمجلة Esprit ع 7 يوليوز 1997، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي ونشر في كتاب "مدخل لفلسفة ليفناس" منشورات اختلاف ع 18، 2003، ص25.

بأن "نداء اللامتناهي يتصادى في المواجهة مع الآخر حيث الوجه، مهما كان هشا قابلا للانجراح بواسطة العنف أو الموت، فإنه يدرك بقوة أن هشاشته لا تكذب أبدا الأمر بالنهي عن القتل أو بالأحرى عمل أي شيء من أجل أن يعيش"[89].

وفي إشارة دالة يصف ليفناس كيف يخيب تعالي المرغوب فيه (اللامتناهي-الله) أمل كل من يحاول الاقتراب منه بقصد الحصول على جزاء أو ثواب أو التخفيف من الترويع بالعذاب، لأن التعالي يستعاد دوما في العلاقة بالآخر، أي بواسطة وجه الآخر على نمط متسام يسكن في الضعف الشديد، فهو يثير الانتباه إلى المسؤولية التي تتجه صوب مسؤولية لا متناهية وواجبة على وجه مطلق، بمعنى أن اللامتناهي يتعالى إلى حد الغياب، فهو يظل مفارقا للرغبة فيه، لكنه قريب على نحو مختلف عبر توجيه الأمر نحو اللا مرغوب فيه، وهذا الأمر هو الموقظ للمسؤولية تجاه القريب إلى حد النيابة عنه"[90].

وبعد فما الذي يمكن أن يكشفه هذا التحليل العميق الذي يستعيد فكرة الله على نحو إيجابي خلاق؟ وما هي الدروب التي يمكن أن تنيرها ميتافيزيقا كهذه؟

أولا : لا يكشف الاقتراب من الله الحصول على جزاء أو ثواب أو حتى المغفرة من الذنوب والآثام تلك التي بنينا عليها في تربيتنا الدينية كل رجاء.

الاقتراب من الله يسترجع في العلاقة مع الآخر ذلك الذي نحميه من الغدر والامتلاك والاستعباد والقتل، بمعنى أن الاقتراب من الله

89 - Catherine Chalier : Le désir de l'infini. In *magazine littéraire* N°419. Avril 2003, P 43.

90 - Levinas : *Dieu, la mort et le temps*. Le livre de poche- biblio essais, Edition Grasset et Fasquelle, 1993, P 257.

يستحيل مع أية دعوة للاستشهاد من أجل الآخرة بقتل الأحياء، أو بتعذيم أرواح الآخرين، إن هذه الرؤية العميقة تزيح النقاب عن أي تعبد انتهازي لا يروم سوى إشباع ذاته في الحصول على جزاء الآخرة والانفلات من عذابها وذلك بالانتقام من الكفار والملحدين وغيرهم. إن ثقافة كهذه تربط بين العبادة وبين الرغبة في الجزاء والحصول على ثواب ينجي من العذاب، تفرغ معنى التعبد من قيمته الأخلاقية حين تدوس على مبدأ احترام الآخر وحين تستهدف حرية عقيدة الآخر، أو حين تقترف جرائم القتل ضد الآخر بطريقة انتهازية من أجل نيل رضى الله والخلود في جنة الخلد، إن استرجاع القيمة الصوفية للتعبد تتمثل في القيمة التي لا تربط بين العبادة وجزاء الآخرة بطريقة مباشرة، والتي يعبر عنها قول رابعة العدوية "إني لا أعبد الله رغبة في الجنة أو وقاية من النار، ولكني أعبده لأنني أحبه لذاته" أو كما عبر عنها ابن عربي في كتاباته ذات البعد الإنساني العميق. إن القيمة الصوفية للتعبد شأنها شأن أخلاق ليفناس لا تقوم على مبدأ التعويض أو المقابل المادي أو الروحي المفترض، وإنما على أساس المحبة تلك التي تجعل من محبة الله تأسيسا لقاعدة محبة الإنسان، فاللامتناهي الإلهي يتجلى كشهادة في وجه الغير، حيث تمنع تلك المحبة من إيذائه أو تهديد وجوده، أو حتى ترويع الذات بالعذاب الأخروي، والتربية الدينية لكي تستعيد أخلاقيتها عليها أن تستعيد حق وجود الآخر باعتباره مقدسا، ولكي تضمن ذلك فلابد من اعتبار طقوس العبادة وسيلة من أجل استعادة اللامتناهي من خلال وجه الآخر وإعطاء الأولوية للغيرية على الأولية للذات، بمعنى أن المقصود من الصلاة باعتبارها رغبة في الله لا يجب أن يبنى على أية أولوية كالوقاية من عذاب القبر والآخرة، والحصول على جزاء أخروي فحسب، وإنما على أولوية حب الآخر، وإقامة الصلة الإيجابية معه على أساس المسؤولية تجاهه، تلك التي تمنع دوسه أو قتله.

إن مراجعة التعليم الديني ضرورة ملحة اليو م بغرض ترسيخ القيم الإثباتية الايجابية للحياة (أولوية الحياة)، واستبدال قيم الاستشهاد بقيم الشهادة، لأن قيم الاستشهاد إذ تروم الحصول على الجزاء لا تتوانى في قمع قيم الحياة، وتبخيسها بل إنها قد تذهب بعيدا في انتشال حق الاخر في الوجود، واعتبار ذلك وسيلة للوصول إلى دار البقاء، كما هو شأن انتحاري 11 سبتمبر، و 16 ماي، وانتحاريي الرياض، وتركيا، وأندونيسيا، وغيرهم ممن كانوا بدورهم ضحية تأثير الخطاب الديني العدمي.

والأخطر من هذا فإن لهذا الخطاب حضورا في المدرسة والمجتمع والتلفزيون الفضائي، وهو خطاب يقوم على فكرة أولوية الآخرة، لكن على حساب العلاقة بالآخر بوصفه تهديدا لمصلحة الدين وسببا في حصول الإثم، والخلاص من الإثم يتم على قاعدة الولاء والبراء، الولاء للمنتمين لنفس العقيدة ونفس الجماعة (أهل الحق)، والبراء من كل من تعتبرهم ضالين، والمقصود بالضلال ليس فساد الخلق وإنما الضلال عن مذهب وعقيدة جماعة أهل الحق، وهو ما يعني ممارسة ديماغوجية خطيرة تحول الذات إلى عدوة لنفسها، فلا تتورع عن الانخراط في قتل نفسها وإبادة الآخر، قصد الحصول على مجد الآخرة.

ثانيا : إن استعادة الله من خلال وجه الآخر، إقرار لقاعدة الأمن، تلك التي تقوم على إقامة علاقة مع الغير قائمة على أساس أخوي متضامن يمنع مباشرة أي عنف مهدد لحق الوجود المغاير، ولاشك أن غلو بعض المذاهب -المتشددة خاصة الوهابية والتي تنتشر في مختلف البلدان الإسلامية بخصوص إلزام المرأة بالنقاب الكلي إلا العين اليسرى، كما يصر على ذلك مفتي المذهب الوهابي ابن باز في قوله : أمر الله سبحانه جميع نساء المومنين بإدناء جلالبيهن

على محاسهن من الشعور والوجه وغير ذلك حتى يعرفن بالعفة فلا يفتنن ولا يفتن غيرهن فيؤذيهن، قال علي بن ابي طلحة عن ابن عباس : أمر الله نساء المومنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب ويبدين عينا واحدة، وقال محمد بن سيرين : سألت عبيدة السلماني عن قول الله عز وجل : (يدنين عليهن من جلاليبهن) فغطى وجهه ورأسه وأبرز عينه اليسرى" (من كتيب لمفتي السعودية عبد العزيز بن باز عنوانه التبرج وخطر مشاركة المرأة للرجل في العمل، مكتبة الصفا 2000، ص 10 - 11)- فلا شك أن غلو هذه المذاهب لا يهدد فقط العلاقة الأخلاقية المؤسسة على أولوية البعد الإنساني بغض النظر عن الأبعاد والفروقات الأخرى، وإنما يهدد وجود الأنثى باعتبارها الآخر الذي يهدد الرجل في طهارته ودينه وعفته، ويثير فتنته، بمعنى أن عري وجهها ويديها، وبعض أطراف جسدها مصدر للشر الأخلاقي الذي يجب درؤه والقضاء عليه. وفق هذا المنظور المنغلق يغدو عري وجه المرأة وشعرها تهديدا لطهارة الروح والبدن، مما يوجب لزوم الإثم.

إن الإيغال في تكريس هذه الأخلاقية الارتكاسية هو إقصاء لحق وجود المرأة ولرغبتها في أن تحوز وعيها بذاتها، وتستقل بكرامتها، وهو في نفس الآن إقرار بدونية المرأة من جهة، وعدم الثقة في الذات المهيمنة من جهة أخرى، فهذه الذات التي تعتبر سفور وجه وشعر المرأة تهديدا لسلامة الدين، غير متيقنة من جوهرها الإنساني الذي يقوم على الرغبة لا على الشهوة، كما يقوم على الاحترام، باعتباره قاعدة أساسية لتقدير الغير، ومن هنا نفهم سر قاعدة السلوك التي تنهجها هذه الأخلاقية الارتكاسية والمتمثلة في عدم مصافحة الرجل للمرأة، باعتبار ذلك نقضا لطهارة البدن والروح، في حين فإن المصافحة بين الفرد والآخر، أو الرجل

والأنثى هي تعبير عن علاقة أخلاقية لا تقوم على التقدير والاحترام فحسب، بل على الإقرار المتبادل بضمان الأمن والتعهد بروح الأمان الذي يضمن الحفاظ على كرامة المرأة وسلامة جسدها.

و تبادل المصافحة باليد فضلا عن ذلك هو مفتاح أخلاقية التسامح، تلك التي تقر بمسؤولية الإنسان عن الآخر، وتقر بضمان حق وجوده على نحو مغاير، كما تضمن انكشاف وجهه باعتبار هذا الأخير استعادة للثقة بالذات والآخر، واحترازا أخلاقيا يحول دون اقتراف عنف مشين.

كما يعتبر انكشاف الوجه من جهة أخرى علامة على تعذر اختزال الآخر في ذات تمتلكه وتهيمن عليه، وتقصيه عن الحياة والمشاركة في تأسيسها، وتمضي بعيدا في إهدار حقها في التمتع بالحياة التي يمنحها الوجود ويهدرها الموجود. وها نحن نرى اليوم في عدة مناسبات فتاوى تحرض لا على تكفير السفور أو التبرج فحسب، وإنما على تأثيم كل أنثى ترفض النقاب الذي لا يظهر سوى عينها اليسرى.

لقد بات تأسيس ايطيقا مسؤولة أمرا حاسما من أجل استعادتنا لإنسانية الإنسان فينا، ولروح المسؤولية تجاه الغير.

V - التفكير في اللامتناهي على وجه آخر

هذا العنوان مستوحى من عنوان للمفكر المغربي عبد الصمد الكباص الذي قدم أطروحة تتضمن بحث إشكال فلسفي متعلق بالتفكير في الله على نحو مختلف وذلك ضمن أشغال ملتقى التسامح والتنوير وتجديد الفكر العربي الذي احتضنته بيت الحكمة بتونس بمساهمة جمعية الفكر العربي المصرية خلال شهر فبراير 2005، والحقيقة ان اختيار الباحث المغربي لطرح هذا الإشكال يعد بحق مغامرة جريئة تصب في اتجاه انخراط الفكر المغربي ومن خلاله الفكر العربي في البحث عن تجاوز

خلاق، وهو ما يعني الشروع في إمكانية ربط الفعل الفلسفي بالحداثة وضمان الفرصة في استعادة الالتقاء بالكونية التي لا تعني سوى تحرير الإنسان من كل ارتهان يجعله مفصولا عن حريته القصوى، وبالتالي وضعه في سياق التنوير.

إن التنوير كما يؤكد الكباص "لا يمكن أن يكون له مضمون تاريخي إذا لم يدل على العملية التي بموجبها يتعزز الاستقلال الذاتي للإنسان وتحرره من كل وصاية وتكرس مساره التحرري، وهذه العملية لن تكون كافية ما لم تتم إعادة صياغة العلاقة بين الله والإنسان بوعي نقدي يسهم في تعزيز هذه الاستقلالية، لذلك لا يكون علينا فقط مواجهة أسئلة مثل من هو الله بالنسبة للإنسان اليوم؟، كيف يجب أن تدرك العلاقة بينهما؟ بل أكثر من ذلك يجب علينا الوقوف مليا عن هذا السؤال: على أي نحو يمكن الاحتفاظ بالله؟"[91].

من خلال هذا المنظور فإن الاستقلال الذاتي والخروج عن حالة القصور لا يقوم فقط على الربط بين إرادة الإنسان وحريته وعقله، إنه كذلك يتأسس في الانفلات من شمولية الحقيقة والمعنى الذي أضحى في تعددية خالصة في حقل التناهي الذي تؤول فيه الحقيقة إلى مجرد معنى يحظى بوضع عابر ومؤقت، وحيث لم يعد هناك حسب الكباص "نص قادر على احتكار الحقيقة لحسابه مهما كانت درجة القداسة التي أسبغت عليه، فإنسان التنوير هو كائن التناهي الذي يجرب حريته في تلاشيه الخاص ووجوده العابر وزواله الأكيد، ولا يسعى إلى ترسيخ ذاته في اللاتناهي كادخار دائم لهوية لن تقوم إلا به لأنه مرجعها وأصلها ومصدرها الذي يحفظ نقاءها وصفاءها"[92].

---

91 - عبد الصمد الكباص: نظام الأحقية وإمكان التسامح. بيت الحكمة، قرطاج، تونس، فبراير 2005، ص2.

92 - نفس المداخلة، ص14.

ويعرض علينا الباحث ثلاث صيغ للاحتفاظ بالله دون أن يتحول إلى نواة جوهرية لنظام الأحقية : فالصيغة الأولى هي التي يتحدد فيها الله باعتباره الوجه الأكمل للإنسان ...فهو الوضع المنشود للإنسان، ومن ثمة فالله هو الاسم المقدس لشيء إنساني، وليس اسما بشريا لكيان متعال. أما الصيغة الثانية فهي التي يتحدد فيها الله باعتباره علامة السر والغموض الذي يكون الكيان اللغزي للآخر، إنه شكل للغيرية الخالصة التي يتقاسمها كل الناس والتي عليهم احترامها كضمانة لتعايشهم، ففيه يجتمع كل ذلك الغموض والالتباس الذي يثيره فينا الجانب الحميم من وجودنا الخاص والذي يذكرنا أن أي حديث عن الذات ليس سوى حديث عن غير حميم بلغت درجة حميميته إلى حد نسيانه باعتباره كذلك، فالله في هذه الصيغة هو إمكانية ينظم من خلالها الإنسان إخفاقه الدائم لتملك الأثر الملتبس والهوية المجهولة والعمق الغامض للآخر، والصيغة الثالثة يتحدد فيها الله باعتباره قالبا فضفاضا لمعنى لم يتحدد بعد ولحقيقة لم تتضح معالمها ومع ذلك تباشر تأثيرها، إنه شكل غفل لإمكانيات يؤول فيها الإنسان وسط الدلالات التي يصنعها"[93]، ويرى الباحث عبد الصمد الكباص أن في هذه الصيغ الثلاث يكون الله مشروعا إنسانيا محضا يدخل في الأفق الفردي للتجربة الإنسانية وليس تشميلا جماعيا يؤول إلى عنف واختزال ومصادرة، إنه يغدو بعدا من أبعاد الحرية الإنسانية وشكلا لخبرة خاصة مع النقص والهشاشة والتوق الغامض للكمال كشكل غير محدد سلفا لكن مبحوث عنه باستمرار[94]، ولعل التفكير في الله على

---

93 - عبد الصمد الكباص : نظام الأحقية وإمكان التسامح. بيت الحكمة، قرطاج، تونس، فبراير 2005، ص15.

94 - نفس المداخلة، ص16.

هذا النحو هو بمثابة تحرير مزدوج للإنسان والله. فهو تحرير للإنسان من هيمنة الدوغما الجماعية، وتحرير لله من هيمنة الميتافيزيقا. وهذه تدخل ضمن مهمة الفكر الذي عليه إنجاز عملية التحرير هذه وهذا هو عين ما ذهب إليه ليفناس في انتقاده للفلسفة حين خلطت بين مفهوم الله ومفهوم الوجود، لأن الأمر يتعلق إذن بالتخلص من الانطولوجيا، لكن السؤال الذي يفرض نفسه بالنسبة لليفناس في قراءته لهيدغر هو، هل خطأ الانطولوجيا كان يرتكز على اعتبار الوجود من أجل الله أم بالأحرى اعتبار الله من أجل الوجود؟ إن طرح هذا السؤال إنما يعني التساؤل حول ما إذا كان الوجود في معنى الفعل وفي المعنى الدال على صورة الله انفجار وتدمير الوجود؟ ألا يسم الآخر المتعذر اختزاله في الذات ضمن علاقة ايطيقية معينة بالتفكير في هذا الآخر أو في هذا الماوراء؟ ومن ثم وجب إعادة الاعتبار للايطيقا باعتبارها أقدم وأولى من الانطو-تيولوجيا[95]، وبالتالي فإن وضع الله في مواجهة الانطو-تيولوجيا لا يعني سوى إدراك طريقة جديدة للتفكير بالله على نحو مختلف، أنه تفكير في الله انطلاقا من الايطيقا، أي خارج مجال الانطو-تيولوجيا وخارج الإحالة على الوجود كما جاء في محاضرة ليفناس حول سؤال الذاتية[96].

إن الايطيقا ليست لحظة وجود لكنها على حد تعبير ليفناس مغايرة أسمى من الوجود[97].

في الايطيقا يغدو اللامتناهي المرغوب فيه متعاليا عن الرغبة، ممتنعا عن الحضور (متعال إلى حد الغياب)، إنه من اللازم أن يظل المرغوب

95 - Emmanuel Levinas : *Dieu, la mort et le temps* ; p. 259.
96 - Ibid, p172.
97 - Ibid, p257.

فيه أو الله منفصلا في الرغبة، أنه قريب لكنه مختلف أنه اقتراب البعد، وبهذا المعنى فهو انفلات يلقي بأثره داخل الوصاية من أجل الغير، إن الإحالة على الغير (اللامرغوب فيه) هي يقظة إزاء القرابة بما هي مسؤولية تجاه القريب تصل إلى حد الإنابة.

ضمن هذه العودة وهذا الإرجاع للمرغوب نحو اللامرغوب فيه، والآمرة بالاقتراب من الغير، يغدو الله منتشلا (منزها) عن موضوعية الحضور وعن الوجود، أنه ليس قط موضوعا وليس مسهما في حوار، بل إنه ابتعاد وتعال يميل نحو المسؤولية، وانطلاقا من تحليل ليفناس فإن الله ليس مجرد أول غير، ولكنه الآخر المغاير للغير والآخر بخلاف، آخر الغيرية السابقة على غيرية الآخر، وعلى الارتباط الايطيقي بالآخر، كما أنه مختلف عن أي قريب ومتعال إلى حد الغياب.

ومن أجل أن لا تظل عبارة متعال إلى حد الغياب مجرد صيغة، فيجب ردها إلى دلالة العقدة الايطيقية، أي إلى الكوميديا حيث تتوجب المسؤولية التي بدونها لا يمكن لكلمة الله أن تظهر[98].

ومن ثمة فإمكانية التفكير في اللامتناهي على نحو آخر هي شرط لإمكانية الاقتراب من المتناهي ذاته الذي غربته النزعة الوصائية عن تناهيه، وجعلت رغبته مفصولة عن الآخر القريب اللهم إلا داخل الامتلاك والاستحواذ.

إذن فالتفكير في الله على نحو آخر هو الوجه الايطيقي للمسؤولية باعتبارها استعادة لإنسانية الإنسان.

98 - Emmanuel Levinas : *Dieu, la mort et le temps*. Edition Grasset et Fasquelle, 1993, p259.

VI - المسؤولية تجاه الآخر

تعد المسؤولية تجاه الغير أساسا جوهريا للأخلاق الغيرية، فالمعنى الأخلاقي ينبني على انكشاف المسؤولية من أجل ذاك الآخر الذي يشكل وجوده تلك العلاقة الايطيقية للغيرية. ومن هنا فإن المسؤولية من أجل الآخر هي انفتاح على برانية الغير الذي لا يختزل في الذات، وهذا الانفتاح هو المؤسس لعلاقة التفاعل الإنساني الذي يعتبره ليفناس ما قبل انطولوجي.

وعلاقة التفاعل هذه "تنبثق من كون الذات لا تستطيع ضمان بقائها لوحدها، ولا يمكنها أن تجد المعنى في وجودها الخاص بالعالم في انطولوجيا الذات عينها[99]، وفق هذا المنظور تغدو الايطيقا لا تنحدر من الانطولوجيا، لأن العلاقة الأخلاقية بالآخر أساسية وأصيلة بنفس درجة الانطولوجيا إن لم يكن أكثر، بمعنى أن المسؤولية هي أساس الذاتية، ففي الأخلاق باعتبارها مسؤولية يتأصل معنى الذاتي نفسه، والتفكير الخاص بالذات هنا يتعارض مع النزعة البنيوية التي تتحدث عن اختفاء الذات أو موتها، ومع التأويل الانطولوجي للذات باعتبارها مركزا لمعنى جوهري أو لهيمنة الذات باعتبارها كوجيطو مثالي يكفي ذاته بذاته، فتصور الذاتية هنا ينبني على أساس الايطيقا، التي تبطل مفعول ذاتية الانطولوجيا التي تجعل كل شيء ممكن متسما بالمثالية ومختزلا فيها، فالأنا الأخلاقي يعتبر ذاتية بالتحديد، وذلك بالقدر الذي يستجيب فيه لنداء الآخر، وبالنسبة "لليفناس" فإن حرية الذات ليست هي القيمة الأسمى فليس لها الأولوية التي تجعلها سابقة انطولوجيا، فتبعية استجابتنا للآخر

---

99 - ليفناس في حوار أجراه معه ريشارد كيرني لمجلة Esprit ع 7 يوليوز 1997، ت إدريس كثير وعز الدين الخطابي، ونشر في كتاب مدخل لفلسفة ليفناس، منشورات اختلاف ع 18 . 2003 ص17

الإنساني أو الإلهي، تسبق استقلالية حريتنا الذاتية، فالايطيقا تعيد تعريف الذاتية باعتبارها تلك المسؤولية التابعة المتناقضة مع الحرية المستقلة المكتفية بذاتها، ففي اللحظة التي تعترف فيها الذات بأنها هي المسؤولة فإنها تقبل بأن تكون حريتها "مسبوقة بإلزام يأتيها من الآخر"[100].

إن المسؤولية من أجل الآخر باعتبارها بنية جوهرية أولى أساس للذاتية الأخلاقية، وحين تنصب هذه المسؤولية على الآخر، فإنها لا تتمثله كموضوع للفهم والإدراك، وإنما تعتبره وجها، بالمعنى الايطيقي للوجه، وكما سبقت الإشارة، فالاقتراب من الوجه ليس من نظام الإدراك المحض والمجرد للقصدية التي تنحو نحو التطابق، وإنما هو من نظام الأخلاق، الذي ينطلق أساسا من اكتشاف الغير في وجهه، بوصفه ذاك الذي يكون الإنسان مسؤولا عنه فهذا المعنى الايجابي يتحدد على أساس المشاهدة، ففي الوقت الذي يشاهد فيه الآخر الذات، فإن هذه الأخيرة تغدو مسؤولة حتى ولو أنها تلزم الذات، وهي تتجه وراء ما يقوم به الإنسان، ومن ثم فهي أولى مادامت من أجل الغير، والأكثر من هذا فإن الإنسان "مسؤول حتى عن المسؤولية ذاتها"[101].

ليست المسؤولية مجرد صفة للذاتية، كما لو كانت هذه موجودة سلفا في ذاتها، قبل أية علاقة ايطيقية، بل إن الذاتية لا تكون من أجل ذاتها، فهي بالنسبة لليفناس من أجل الآخر. وهنا يتحدد معنى القرابة أو القرب بوصفه حدثا ليس فيه الغير قريبا من الذات في المكان، أو كأحد الأقرباء بالدم، لكنه يقترب منها أساسا بقدر ما ينشأ إحساس في الذات بأنها مسؤولة عن ذلك الآخر، وبنية الاقتراب

100 - نفس المرجع، ص21.

101 - Levinas : *Ethique et infini*, p. 97.

هذه لا تشبه قط العلاقة القصدية التي تربط الذات داخل المعرفة بموضوع من المواضيع التي يعنيها القصد، ذلك لأن القرابة لا ترجع قط إلى هذه القصدية، أي إلى واقعة أن الغير قد غدا معروفا لدى الذات، أي إلى واقعة الفهم. وإن كانت علاقة القرب تتطلب بكل تأكيد الرغبة في فهم الغير، إلا أن هذه العلاقة تتعدى كل فهم، ليس لأن معرفة الغير تقتضي، خارج كل تطفل، التعاطف والحب وهما طريقتان في الوجود متميزتان عن التأمل المحايد، ولكن لأن الغير في علاقتنا به، لا يؤثر فينا من حيث هو مفهوم، فهو موجود وقيمته تكمن في هذه الصفة، وبالتالي فهو شريك داخل هذه العلاقة التي تجعله حاضرا في القرب بواسطة الاستحضار والاستدعاء، وهو ما يعني أن المسؤولية تجاهه لا تنفصل عن الحوار أو الكلام الذي يرسم علاقة أصيلة، بمعنى أن الآخر بما هو شخص تكون العلاقة به مؤسسة على أولوية القول، قبل التفكير فيه كوجود، فالإنسان فيما يقول ليفناس هو الوحيد الذي لا يمكن ملاقاته دون أن نشرح له هذا اللقاء ذاته، ومن هنا يتميز اللقاء عن المعرفة، هناك في كل موقف تجاه الإنسان تحية. حتى ولو كانت رفضا للتحية"[102].

تجعل هذه الرؤية من الكلام أداة للمسؤولية تجاه الغير بما أنه استجابة لمناداته، وهذا ما يعني أن العلاقة به لن تنعقد إلا كمسؤولية يتحملها الإنسان إزاء الغير، فعندما أقول : ها أنذا ! فإنني أستجيب للغير مقدما عملا يخدمه، أو عطاء يشمله، وتلك هي الروح الإنسانية المشمولة بالمسؤولية، وهكذا تتجسد الذاتية الإنسانية في بعدها الروحاني، باعتبارها اقترابا يحققه الإنسان على مستوى ذاته

---

102 - ليفناس : هل للانطولوجيا من أساس، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، نشر ضمن كتاب مدخل إلى فلسفة ليفناس –منشورات اختلاف ع 18 - 2003- ص 60.

منفتحا على قصورها، وعلى وجه الآخر الذي يعني أمرا ومناداة تنادي وتوصي. وليست استجابة الأنا للأمر سوى هذه المسؤولية الناتجة عن العلاقة التفاعلية أو العبر ذاتية، لكنها رغم تفاعليتها فهي غير سيمترية أو تماثلية، بهذا المعنى فإن الأنا مسؤول عن الغير بدون انتظار أي مقابل، بمعنى أن الذات لا تستحضر في إطار انبثاق مسؤوليتها تحقيق علاقة تبادلية بين الأنا والآخر، فأخلاقية هذه العلاقة تتجلى أساسا في إحساس كل طرف بغياب التعويض الذي ينتظره كل منهما نتيجة تحمل أحدهما للمسؤولية تجاه الآخر، لأن مبدأ هذه العلاقة يتمثل في كون الأنا هي المسؤولة أكثر عن الآخرين حتى عن المسؤولية ذاتها، وهنا يستحضر ليفناس عبارة دوستيوفكسي الدالة على نوعية هذه المسؤولية : "نحن جميعا مذنبون تجاه بعضنا البعض وكلنا مذنبون إزاء الجميع ، لكني أنا أكثر ذنبا من الآخرين" (رواية الأخوة كرامازوف).

وهذا الإحساس بالذنب ليس نتيجة إثم اقترفته الذات ولكن بسبب كونها مسؤولة مسؤولية كلية تشمل كل آخر، باعتبارها هي من يتحمل المسؤولية القصوى التي تفوق أية مسؤولية أخرى، وهي مجبرة في تحملها المسؤولية التي تذهب إلى حد الإنابة عن الآخر، بقدر ما هي رهينة خاضعة لنداء الآخر، وأكثر من ذلك فإن مسؤولية الأنا يتعذر التنازل عنها، فلا أحد يستطيع أن يحل مكانها، وهي على الخصوص واجبة للذات لا تستطيع رفضها من الناحية الإنسانية، وذلك هو التكريم الأسمى للفرد. فالأنا ليست قابلة للتعويض، فهي لا تكون ذاتا إلا بقدر ما تكون مسؤولة فقط ، فبإمكانها أن تنوب عن الكل، لكن لا أحد يقدر أن ينوب عنها"[103]، إن تصورا كهذا للمسؤولية إنما يقوم على مبدأ اللامساواة ليس بالمعنى القانوني للكلمة، ولكن

103 - Levinas : *Ethique et infini*. P. 97.

بالمعنى الايطيقي الذي ينسب للذات مسؤولية قصوى لا تتساوى مع مسؤولية أية ذات أخرى، بمعنى أن الذات باعتبارها تتحمل الكون، هي المسؤولة دائما كيفما كانت عواقب التاريخ.

ما يكشفه هذا التحليل بالنسبة لنا هو أن أساس تاريخية الذات ينبع من المسؤولية، تجاه الآخر، فالذات التاريخية هي تلك تنطلق من زمانية التفاعل الإنساني لتتحمل مسؤولية وجودها ووجود الآخر، وهي في تحملها تقترب من ذاتها ومن الغير، ففي الوقت الذي تقترب فيه من ذاتها فإنها تشعر بالألم الناتج عن قصورها إزاء الآخر، ومن ثم فإن هذا الإحساس بالذنب إنما يضاعف عملها من أجل أن تكون الأكثر مسؤولية، ولن تكون كذلك إلا إذا اعترفت بقصورها، وعدم رد الإثم إلى الآخر، أو إلى الطبيعة أو الزمان، ويكشف التاريخ المعاصر للعرب، حقيقة أساسية وهي كونهم الأكثر شكوى في العالم من أي شعب آخر، إنهم لحد اللحظة لا يعترفون بقصورهم التاريخي، ولا يعترفون بتحمل هزائمهم، فالآخر دوما هو المسؤول عن تخلفهم.

ولعل فكرة المؤامرة التي تجسدها الخطابات القومية والاسلاموية أكبر مثال على غياب روح المسؤولية. وهكذا، يتم تفسير التخلف برده إلى سبب وحيد هو الاستعمار دون الحديث عن العوامل الأخرى، مع العلم أن واقعة الاستعمار هي نتيجة لتخلف سابق. أما الهزائم العسكرية والتنموية فيتم ردها إلى تآمر الغرب ضدهم، هذا دون الحديث عن تآمر بعضهم ضد الآخر، فبقدر ما تبتعد الذات العربية عن الإحساس بقصورها الذاتي، بقدر ما تبتعد أكثر عن المسؤولية، وبقدر ما هي كذلك فإنها تفوت على نفسها فرصة الالتحاق بالتاريخ.

إذن فغياب المسؤولية إهدار للذات وللآخر وللحياة الإنسانية. وليس من سبيل لتحرير العلاقات الإنسانية من أية هيمنة كانت سوى استحضار بعد المسؤولية تجاه الذات أولا ثم تجاه الآخر الذي ينطلق من مبدإ تحمل مسؤولية الدفاع عن ذلك الآخر الذي هو في حاجة إليها، وضمان حقه الكوني في أن يعيش حرا كريما، وتتجلى مسؤوليتي تجاهه في رعايته، وليس للرعاية من معنى إلا إذا تجلى في مبدإ الحق العيني الذي يكفل حق اختياراته الذاتية، ونوعية وجوده الخاص. ومن ثم تكون قضية أي إنسان في العالم تنتهك حقوقه هي مسؤوليتي.

الباب الثالث

التعايش وفن العيش

I - المدينة كفضاء مشترك للتعايش

لعل التفكير في واقعة المدينة هو تفكير في المعرفة باعتبارها تجليا لعلاقات بينية تتأسس داخل فضاء مشترك خاصيته الأساسية تتمثل في الغيرية.

والغيرية هي الإمكانية المفتوحة التي تجعل من الفضاء المشترك للمدينة ممكنا، إنها إذن قابلية لتقاسم العيش، وتبادل الخبرة والمعرفة، والإحساس بالمسؤولية تجاه الآخر المجاور، ومن حيث هي قابلية لتقاسم العيش فإنها تغدو، تعبيرا عن التلازم الضروري للحق والواجب بوصفه ضمانة للفضاء الحر للوجود، بما هو وجود بالمعية؛ ومن حيث هي قابلية تبادل الخبرة والمعرفة، فإنها تغدو تعبيرا عن الإفادة والاستفادة التي تتأسس على الحاجة والرغبة، الحاجة إلى إشباع النقص، والرغبة في إنماء القدرات، وهو ما يعني تدبير تناهي الإنسان، لا بوصفه محدودية للآفاق، ولكن باعتباره إمكانية لامتناهية للرغبة في أن تصير أكثر التحاما بالحياة، إنها إمكانية لدرء العجز الأنطولوجي للكائن، الذي يبحث من خلال الرغبة في المعرفة أي المرغوبية، إلى إبداع الوسائل والطرق لبناء أفضل العوالم الممكنة، داخل وحشة الوجود؛ ومن حيث هي قابلية لبذل المسؤولية، فإنها تغدو تعبيرا عن القرابة، أي عن العلاقة بالآخر التي يستحيل اختزالها داخل التطابق بجميع تلاوينه،

سواء كان تطابقا داخل الهوية الإثنية أو اللغوية أو الدينية أو غيرها من أنماط إختزال الهوية الإنسانية، بل إن الأساس الإيطيقي (الأخلاقي) لهذه العلاقة هو اليقظة، يقظة الإنسان بواسطة آخره، إن هذه القرابة لا تستطيع التخلص بتاتا من الآخر، و بالتالي فسيظل الآخر يطرق باب كل ذاتيته، موقظا فيها كل مسؤولية يستحيل تعويضها، إن هذه كما يرى "لفناس" هي عقدة الإيطيقا، أو قرابة الإنسان الآخر.[104]

إذن فإن الغيرية بما هي الإمكانية المفتوحة التي تجعل من الفضاء المشترك للمدينة ممكنا، هي ذاتها ما يمكن تسميته بالمدينية، و هي التسمية التي يمكن أن تثير التباسا، و لكنه التباس يدخل في تشكيل الدلالة، و يسهم في بناء المفهوم. ذلك لأن مفهوم المدينية يمكن إرجاعه حسب لسان العرب إلى ثلاث جذور لغوية، الجذر الأول: دنا يدنو دنوا بمعنى القرب أو القرابة. أما الجذر الثاني: دان دينا فلان. جازاه، بمعنى الدين، ودان دينا فلانا. أحسن إليه بمعنى الإحسان.

أما الجذر الثالث: مدن مدونا أقام بالمكان بمعنى الإقامة، وتمدن تخلق بمعنى الأخلاق أو المدنية، وتمدن تنعم بمعنى استحقاق النعمة، نعمة الدنيا أو الحياة.

تحيل المدينية وفق هذه الجذور اللغوية إذن إلى القرابة والجوار وهو ما يعني نسبتها إلى العلاقة مع الآخر القريب، كما أنها تحيل إلى المدينية، بمعنى الاستحقاق اتجاه الآخر، أي استحقاق الدين أي المسؤولية، و في سياق آخر تحيل إلى الإحسان للآخر، وفي إحالتها إلى المكان فهي تفيد الإقامة والتساكن والعيش معا داخل فضاء المدينة، أما الثقافة المكتسبة نتيجة هذا الاشتراك داخل الإقامة فهي المدنية أي أخلاق المدينة.

---

104 - Emmanuel Lévinas : *Dieu, la mort et le temps*. Editions Grasset et Fasquelle. 1993. p. 167

إذن فإن مفهوم المدينية يتشكل فوق هذا الارتباط العلائقي بين مكونات المفهوم التي هي، القرابة والجوار، والدين والإحسان والإقامة والأخلاق المدنية، واستحقاق نعمة الدنيا أو حق التمتع بنعمة الوجود داخل المدينة.

إذن فالمدينة هي مكان تفتح "المدينية" باعتبارها الخاصية التي تجعل فن الوجود و تقاسم العيش ممكنا. ومن ثم فإن المدينة هي فضاء للغيرية، مادام أن الآخر يشكل أولوية أنطولوجية، باعتبار وجود الآخر يسبق وجود الأنا، كما يشكل أولوية أخلاقية باعتبار أن الآخر دوما هو أساس يقظة الذاتية المتمثل في المسؤولية تجاه القريب المجاور. وهو ما يعني من جهة أخرى ضرورة الوجود بالمعية، وهو ما يعبر عنه الفلاسفة بكون الإنسان حيوانا اجتماعيا: فلا يمكنه العيش كما لا يمكن أن تتفتح قدراته إلا داخل الجوار حيث الغير يقيم بالقرب منه ويقاسمه استحقاق الوجود، وهذا الآخر هو نفسه الذي يحد من "أناوية الذات"، ويجعلها مشروطة بالآخرية، ذلك أن إرضاء الذات لا يمكن أن يتم بمعزل عن مراعاة الغير. ولهذا فإن الوجود بالقرب يتطلب المدينية، بما هي إستراتيجية تدبير العلاقات داخل المدينة، أي تبني سياسة المدينة، درءا «للصراعات الناتجة عن المصالح الخاصة، وتسويتها بطريقة مغايرة لسياسة العنف والإقصاء. ولهذا فإن الإنسان بحاجة إلى بناء المدينة / الدولة، ليس لأن الناس أخيار وعادلين، ولكن لكونهم ليسوا كذلك، وليس لأنهم متضامنون ولكن لكي تخلق لهم الفرصة ليصبحوا كذلك، و ليس عبر "الطبيعة" رغم زعم "أرسطو"، ولكن عبر الثقافة والتاريخ والسياسة ذاتها: إن التاريخ قيد التشكل والإتلاف وإعادة البناء والاستمرار»[105].

105 - André Comte-sponville : *Présentation de la philosophie*. Edition Albin michel. 2000-collection le livre de poche. P 29

إن "المدينية" هي إستراتيجية تدبير العلاقات داخل نسق المدينة (cité أو polis عند الإغريق). فهي فن تقاسم العيش مع الغير، و ذلك بالعناية بالحياة المشتركة درءا لأي تبخيس أو إقصاء أو تعديم لوجود الآخر، ومن ثم فإن المدينية بوصفها غيرية فهي شرط لإعادة بناء الإنسان وتدبير غاياته، إنه البناء الذي يقتضي تشكيل الإرادة لتحقيق الغايات المشتركة التي تضمن إنفتاح القدرات التي تسهم في العطاء و تنمية الحياة داخل المدينة، لكنه بناء يروم في ذات الآن الحيلولة دون عودة الوحشية إلى الذوات التي تغديها الأناوية، كما يغذيها الإفراط في الإحساس بالتفوق الناتج عن مخلفات الثقافة الموجودة بالذاكرة المتفخمة والتي تبالغ في تمجيد الذات في ذات الآن التي تستهدف الآخر من أجل إقصائه أو تهميشه أو حتى تعديمه. إن المدينية بهذا المنظور هي إمكانية لفهم انقلاب حركة العنف التي تنطلق من الأنا باتجاه الآخر، كما يمكنها أن تنطلق من الآخر تجاه الأنا ، والتي تعد نتيجة لخضوع البشر لانفعالات سلبية، وهو الخضوع الذي يسميه "سبينوزا" بالعبودية Servitude. "إن الإنسان الذي تقهره الانفعالات لا يخضع لنفسه بقدر ما يخضع لسلطان القدر، حتى أنه يجد نفسه مجبرا على القيام بالأسوأ مع أنه يرى الأفضل"[106]. وما يجبرنا على "معرفة ما تتصف به طبيعتنا من عجز مثلما يتحتم علينا معرفة ما تتصف به من قوة، حتى نتمكن من تحديد ما يستطيعه العقل وما لا يستطيعه من قهر للانفعالات"[107].

هذا النوع من المعرفة التي يقترحها علينا "سبينوزا" يقترب كثيرا من ذلك النوع الذي يقترحه علينا "كانط"، وهو ما نجده في الجواب على سؤال، ما هو التنوير؟ إذن التنوير هو القدرة والشجاعة على

106 - سبينوزا: علم الأخلاق: ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب تونس ص 157.
107 - نفس المرجع حاشية القضية 17 الجزء الرابع ص 277.

المعرفة، على استخدام العقل. وهي بهذا المعنى قدرة على تخلص الإنسان من العجز وخروجه عن قصوره.

تغدو المعرفة المستهدفة داخل المدينة اقترابا من مشروع المدينية بما هي اقتراب من التفكير، فالفلسفة «لا معنى لها إلا بقدر ما تقربنا من الحكمة: يتعلق الأمر بأن نفكر جيدا كي نعيش جيدا، و هذا وحده ما يعني التفلسف في الحقيقة «فالفلسفة هي ما يهيئنا للحياة» حسب مونتيني الذي يذكر في تربية الأطفال Essais, 26 عبارة شبيهة بتلك التي نجدها عند هوراس والتي سيجعلها "كانط" شعارا للأنوار: «كن شجاعا على بلوغ المعرفة، كن جريئا على بلوغ الحكمة خذ المبادرة». [108]

هذه المعرفة هي نوع خاص مادمت مرتبطة بالحكمة، لا يمكن الكشف عنها بواسطة أي علم و لا إثباتها بواسطة أي برهان ولا التحقق منها أو تأكيد صحتها بواسطة أي مختبر، ولا أخيرا تفنيدها بواسطة أي شهادة. ذلك لأن الأمر يتعلق لا بنظرية بل ممارسة، لا ببراهين بل بتجارب، لا باختبارات بل بتمارين لا بعلم بل بحياة على حد تعبير "سبونفيل". [109]

كما إن هذه المعرفة بما هي حكمة هي أساس التفلسف بوصفه ممارسة للتحرر، أن نتحرر من كل القيود، و لكن أيضا من ذواتنا، فالحكمة المثلى بقدر ما هي إنفتاح على العالم بقدر ما هي إنفتاح على الآخرين. مما يقتضي أولا ولا قبل كل شيء تحرير الذات. [110]

يبدأ تحرير الذات من التخلص من العجز عن الخضوع للانفعالات والاهواء، حسب "سبينوزا" ومن العجز عن المعرفة واستخدام العقل

---

108 - أندري كونت سبونفيل: الحكمة، ترجمة حسن أوزال ضمن كتاب حكمة الحداثيين. سلسلة أبحاث فلسفية. مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب 2004 ص 21.

109 - المرجع السابق ص 17.

110 - المرجع السابق ص 79.

حسب فلاسفة الأنوار. أما الانفتاح على العالم وعلى الآخرين فهو مرتبط بهذا النوع من الحكمة / المعرفة التي ليس لها من غاية سوى ابتكار فن الحياة وفق ما يقتضيه العقل (ليس بالمعنى الأداتي، ولكن بمعناه الحكمي). وذلك ما يشير إليه "سبينوزا" في القضية 35 في الجزء الرابع من الإيطيقا قائلا: «يتفق البشر بطبعهم دائما وبالضرورة، شريطة أن يكون عيشهم على مقتضى العقل».[111]

فالمدينة هي الفضاء الخصب لتشكل الأهواء والإرادات والرغبات والشهوات، وهو شيء طبيعي بالنظر إلى طبيعة الإنسان نفسها المشكلة على أساس الرغبة، ولكن المدينة تحتاج لتدبير سياسة التحكم في تصريف الرغبات وإشباعها بما يضمن انفتاحها وفعاليتها دون المس بسلامة المدينة وقواعد التساكن والجوار، إلى ما نسميه هنا بالمدينة بكل ما يحمله هذا المفهوم من تعدد المعاني وتشابكها، بما يؤدي إلى نهاية المطاف إلى بنينة المدينة أي إعادة تشكيل علاقات القوى داخلها وفق ما سماه سبينوزا "مقتضى العقل".

إذن فمقتضى العقل شرط جوهري لإعادة بناء العلاقات الإنسانية داخل المدينة، بما يضمن تحقيق الخير الإنساني وكذلك المنفعة المتبادلة، ويحول دون تصادمهم، في برهان القضية 35 يقول "سبينوزا":

«إن خضوع البشر لانفعالات من نوع الانفعالات السلبية قد يجعلهم يختلفون عن بعضهم البعض بطبعهم، و يعادون بعضهم البعض، بيد أننا نقول إنهم يفعلون إذا كانوا فقط يعيشون على مقتضى العقل، و بالتالي فإن كل ما ينجر عن الطبيعة الإنسانية، باعتبار أن ما يعرفها هو العقل، ينبغي معرفته بالطبيعة الإنسانية وحدها بوصفها علته المباشرة، لكن لما كان كل واحد يرغب وفقا لقوانين طبيعته، فيما

111 – سبينوزا: علم الأخلاق ص 293.

يستحسنه، ويجد في إقصاء ما يستقبحه، فضلا عن كون ما يستحسنه أو يستقبحه بأمر من العقل إنما يكون بالضرورة حسنا أو قبيحا، فإن الناس يفعلون بالضرورة شريطة أن يكون عيشهم على مقتضى العقل، ما يكون بالضرورة خيرا للطبيعة الإنسانية، وبالتالي لكل إنسان أي ما يتفق مع طبيعة كل إنسان، وعلى ذلك فإنهم يتفقون دائما بالضرورة فيما بينهم باعتبارهم يعيشون على مقتضى العقل».[112]

ومقتضى العقل لا يقصي الطبيعة الخاصة، أي ذاتية الإنسان أو ما سميناه في موضع آخر قوة الذاتية[113]، أساس الاختلاف والفعالية الإنسانية المتفردة، ولكنه يحول دون تحول الطبيعة الخاصة إلى انفعال سلبي، وهو ما سميناه بذاتية القوة التي ليست سوى العبودية ذاتها، فالإنسان مفعول للقوة، و بالتالي فهو لا يمتلك السيطرة في توجيه وضبط انفعالاته التي تستهدف الغير، وتنتهك مبادئ الجوار والتساكن داخل المدينة.

لايعني انبثاق الذاتية في المدينة بأي حال من الأحوال انبثاق حالة الصراع من أجل المنفعة الخاصة، بقدر ما يعني أن تكون الذات أقدر على التعبير عن طبيعتها الخاصة أو اختلافها المفضي إلى تقاسم المنفعة داخل فضاء المدينة :

في اللازمة 1 للقضية 35 يؤكد سبينوزا مايلي:

«ليس من شخص في الطبيعة أنفع للإنسان من إنسان يعيش على مقتضى العقل. ذلك أن أكثر الأشخاص نفعا للإنسان أكثرهم موافقة لطبيعته، أي أن هذا الشخص هو الإنسان (كما هو معلوم بذاته).

---

112 - المرجع السابق ص293.

113 - أنظر مقالنا: قوة الذاتية ومسارات ذاتية القوة أو الغيرية كأساس لحوار الحضارات ، مجلة فكر ونقد،ع 85 يناير 2007.

ولكن الإنسان يتصرف إطلاقا و فق قوانين طبيعته عندما يكون عيشه على مقتضى العقل، وبهذه الصورة فقط فهو يتفق دائما بالضرورة مع طبيعة إنسان آخر، فليس أنفع إذن للإنسان من بين الأشياء الفردية من إنسان يعيش على مقتضى العقل». [114]

لا تغدو علاقة الإنسان بغيره علاقة إيجابية إلا إذا كانت "عبر-نفعية" حيث يتحقق تبادل المنفعة أو النفع المزدوج أي تداخل المنفعة الذاتية بالمنفعة الغيرية، لكن شرط تحقق "العبر- نفعية" إنما هو العيش على مقتضى العقل، وهذا الشرط هو الذي يضمن انسجام الذاتية مع الطبيعة الخاصة أي مع نمط الوجود الخاص الذي يصير الذاتية قوة منح وعطاء يستفيد الغير منها داخل المدينة لا سيما إذا كانت هذه الأخيرة فضاء للغيرية بامتياز، أي فضاء لتبادل العطاء، الذي يتولد عن التفاعل بين الذاتية بما هي توافق بالطبيعة الخاصة، وبين الغيرية بما هي تخارجية تكشف عن أنماط الوجود المتعدد والمختلف، والذي يفرض توافقا وليس تطابقا ولا توحيدا، أي تدبيرا لمسألة العيش سوية وفق مقتضى العقل الأعدل قسمة بين الناس باعتباره شرطا للوئام الذي يحفظ وجود المدينة في القضية 40 يقول سبينوزا:

"كل ما ساعد الناس على الحياة الاجتماعية، أي على العيش في وئام كان نافعا، وكل ما أدى إلى الشقاق داخل الدولة كان سيئا"[115].

وليس العيش سوية أي في وئام إلا تعبير عن الاهتداء بالعقل، بما هو شرط أساسي للتخلص من العبودية التي هي خضوع لانفعالات النفس البشرية والتي تؤدي إلى الشقاق داخل الدولة منظورا إليها كفضاء للمدينة التي تتحقق فيها حرية الإنسان:

---

114 - سبينوزا المرجع السابق ص294.
115 - المرجع السابق: القضية 40 الجزء الرابع ص 303.

«يكون الإنسان الذي يهتدي بالعقل أكثر حرية في دولة يعيش فيها في ظل القانون العام، منه في العزلة حيث لا يصدع إلا بأمر نفسه»[116].

وتكشف هذه القضية عن تلازم ضروري بين الحرية و بين حفظ الوجود، و بين الاحترام. ذلك أن السعي أو الجهد conatus الذي يبذله الإنسان من أجل حفظ وجوده هو سعي من أجل الحرية، أي العيش في فضاء مشترك يضمن تفتح الكائن البشري بقبوله بشرط الغيرية، وليس هذا الشرط سوى احترام قاعدة الحياة العامة، أي العيش وفق القانون العام للدولة / المدينة.

تتاسس العلاقة المدينية وفق هذا المنظور على المبالاة تجاه الغير، وبما هي كذلك فهي تغدو ضمانا لكيفية ممارسة العيش سوية، وهذه الكيفية هي ما يسمح بتفتق خصوصية الذوات تلك الخصوصية التي تعلي من شأن الفردية وتخولها المكانة الأساسية داخل مجتمع المدينة، لأن مجتمع المدينة ليس مجتمعا قطيعيا ولا إخضاعيا للفرد، ولكنه مجتمع المبادرة والقدرة على تدبير فن العيش[117].

II - التعايش ما بين الأخلاق والعقل والدين[118]

يطرح ثالوث "الأخلاق، العقل، الدين" إشكالية جوهرية لا تتمثل في العلاقة التي تجمع وتؤلف ما بين عناصر هذا الثالوث فحسب، وإنما أيضا فيما تثيره من أسئلة تتعلق بالوضعية الإنسانية بوصفها مرتبطة بقيمة وجود الإنسان في العالم.

---

116 - المرجع السابق: القضية 73 الجزء الرابع ص 339.

117 - نشر هذا المقال في مجلة فكر ونقد ع 82 أكتوبر 2006، ص5

118 - نشر هذا المقال بمجلة الإحياء المغربية التي تصدرها الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، عدد خاص حول القيم (2) 2011.

وإذا ما انطلقنا من اعتبار أن هذه الوضعية الإنسانية، أوضعيات الوجود الإنساني بمثابة تعبير عن تحولات الحاضر الزمني، فإننا سنفهم بالتأكيد دور هذه الوضعيات في توليد رؤى ما تفتأ تتجدد حول المفاهيم التي ترتبط بالأخلاق والعقل والدين.

ومن ثمة فإن التلازم الذي تقتضيه علاقة التضايف ما بين الأخلاق والعقل من جهة أولى، وما بين الأخلاق والدين من جهة ثانية، وما بين العقل والدين من جهة ثالثة، يكشف عن حقيقة الكائن الإنساني باعتباره موجودا إشكاليا، تقترن تجربته داخل الوجود بما تطرحه من إشكاليات ليست أنطولوجية فحسب بل هي أيضا إيطيقية، ومن ثمة فإذا كان الكائن الإنساني لا يغدو عقلانيا إلا من خلال التأسيس الأنطولوجي لتجربته في العالم، فإن هذا التأسيس يظل مرتهنا بغايات تكشف عن استقلال إرادته الإنسانية الحرة، بل وتكشف كونه كائنا أخلاقيا وليس مجرد كائن طبيعي، مادام يسعى بحق نحو تلك الغايات فيما يمكن أن يسمى بالسعي نحو الكمالات الأخلاقية.

يفرض علينا ثالوث "الأخلاق، العقل، والدين" ضمن هذه المقاربة أن نستعيد الإشكال الفلسفي الكانطي، ليس من أجل الوقوف عند أصل الإشكال فحسب، وإنما بقصد تحيينه والبحث عن أفق مغاير لفهم وجودنا المعاصر الذي يتموقع ويتحدد داخل العولمة باعتبارها تؤسس لنمط جديد في العيش، يقوم على فك الحدود وتقويض الفواصل، ولكنه في ذات الآن يغذي النزوعات المحلية، ويقوي الخلافات، وليس الاختلافات، والتي تصل أحيانا إلى تكريس نوع من العداء الذي يهدد سلامة وأمن الوجود البشري على الأرض.

— 1 —

يندرج سؤال الأخلاق كما حدده كانط ضمن إشكال أعم هو: من هو الإنسان؟ فالأخلاق تجيب عن سؤال : ماذا يجب علي أن أفعله؟

في حين فإن الدين يجيب عن سؤال : ما الذي استطيع أن آمله؟ في حين فإن العقل يجيب عن سؤال : ما الذي استطيع أن أعرفه؟ وهذا هو السؤال الأول الذي يختص بالعقل المحض. وما يهمنا هنا هو أن الإشكال الأساسي الذي يطرحه علينا ثالوث "الأخلاق، العقل، والدين" يظل إشكالا أنثربولوجيا يرتهن بالإنسان ذاته من حيث هو رغبة بالأساس ومن حيث أن هذه الرغبة هي ما يصنع التاريخ والقيم. وعلى الرغم من التمييز الذي يقيمه كانط قبل مرحلته النقدية ما بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، فإنه يربط بشكل واضح ما بين الفلسفة العملية بوصفها علما يهتم بوصف الكيفية التي يجب أن يتصرف وفقها الإنسان، وما بين الأنثربولوجيا بوصفها علما يصف كيف يتصرف الإنسان في الواقع ، فلا يمكن أن تقوم الأولى بمعزل عن الأخرى. ومن ثمة اهتمامه بالكائن الذي يملك الإرادة الحرة. فالفلسفة العملية تتضمن القواعد الموضوعية للفعل الحر، وهي قاعدة موضوعية تدل على ما يجب أن يحصل، حتى ولو تعذر حصوله تماما، في حين فإن الأنثربولوجيا تهتم بالقواعد العملية الذاتية آخذة في الاعتبار تصرف الإنسان في الواقع . إذن فالفلسفة العملية هي التي تهدف وحدها لصياغة القواعد الموضوعية للسلوك الحسن واصفة ما يجب أن يكون[119] .

وهذا الربط ما بين الأخلاق والأنثربولوجيا ضروري، على الرغم من كون كانط بالذات ينفي أن تشتق الأخلاق، من المعاينة التجريبية للطبيعة الإنسانية، ومن ثم فهو ينفي عنها الحساسية مادامت غير مشروطة أي غير خاضعة لشروط العالم الحسي، ومادامت سوى انكشاف لمبدأ الإرادة المستقلة بكليتها عن القانون الطبيعي للظواهر، وهو ما قد يعني

119 - Emmanuel Kant : *Leçon d'éthique*. Traduction par Luc Langlois. Librairie générale Française 1997.P71.

نوعا من الثنائية النقيضة التي يتطلب حلها في نظرنا العودة من جديد إلى الرغبة المشروطة انثربولوجيا وليس إلى إرادة مستقلة صورية غير خاضعة للعالم الحسي، ومادام أن هذا العالم الحسي بالنسبة للإنسان ليس سوى جسده، فإن استعادة الأخلاق على أساس الرغبة هو أساس فهم السلوك البشري.

«كل شيء في الطبيعة-حسب كانط- يخضع لقوانين، والكائن العاقل وحده هو الذي يملك القدرة على السلوك، أي بحسب مبادئ، وبعبارة أخرى هو الكائن الذي يملك الإرادة لذلك، ولما كان العقل مطلوبا لأجل استنباط الأفعال من القوانين، فليست الإرادة، سوى عقل عملي، وإذا كان العقل بغير نزاع هو الذي يعين الإرادة، فإن الأفعال التي تصدر عن مثل هذا الكائن، والتي تعرف من الناحية الذاتية أفعال ضرورية. أي أن الإرادة ملكة اختيار ذلك الفعل وحده الذي يعرف العقل، مستقلا عن الميول والنوازع، أنه ضروري من الناحية العملية أي أنه خير. فإذا لم يتمكن العقل وحده من تعيين الإرادة تعيينا كافيا، فمعنى هذا أن الإرادة ما تزال تخضع لشروط ذاتية(أو لبعض الدوافع)التي لا تتفق دائما مع الشروط الموضوعية، وبالجملة فإنه إذا كانت الإرادة في ذاتها لا تتفق مع العقل اتفاقا تاما(كما هو الحال مع بني الإنسان) فإن الأفعال التي تعرف من الناحية الموضوعية بأنها أفعال ضرورية تكون عندئذ من الناحية الذاتية أفعالا عارضة، ويسمى تعيين مثل هذه الإرادة بمقتضى قوانين موضوعية إلزاما... إن تمثل مبدأ موضوعي، من حيث أنه ملزم للإرادة، يدعى أمرا (عقليا) والصورة التي يصاغ فيها هذا الأمر يطلق عليها الأمر المطلق» [120].

---

120 - امانويل كانط : تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق. ت عبد الغفار مكاوي.منشورات الجمل. كولونيا ألمانيا 2002 ص (78)

ما يمكننا أن نستنتجه من نص كانط هو أن "الأخلاق" ليست على علاقة فحسب بالعقل، ولكنها تتأسس ب وفي "العقل". فميتافزيقيا الأخلاق تستمد قوانينها الأخلاقية من العقل ذاته مباشرة، وليس من الطبيعة البشرية ولا من عادات الناس وأحوالهم، فالعقل حسب كانط هو الذي يعين الإرادة لإنسان يملك الإرادة، فبالعقل تستنبط الأفعال من القوانين، ومن ثمة لن تكون الإرادة سوى عقل عملي، وهذه الإرادة بوصفها ملكة هي التي تختار الفعل الذي يعرف العقل أنه ضروري عمليا. فالعقل ضروري بالنسبة للأخلاق، والأخلاق من غير الاستناد إلى العقل تغدو من غير أساس، أي أنها تغدو شيئا آخر غير الأخلاق ذاتها.

وقد دفع كانط إلى اتخاذ هذا الموقف أمران : الأول نظري وهو أن حقيقة الأخلاق، شأنها شأن حقيقة العلم، لا يمكن أن تستخلص إلا من الشكل المحض للعقل، لا من المضمون المادي للتجربة. والثاني عملي وهو أنه إذا استندت الأخلاق إلى اعتبارات تجريبية، فإنها ستقدم إلى الإرادة بواعث حسية من شأنها أن تفسدها، وذلك إما بصرفها عن الواجب، أوبدعوتها إياها إلى البحث في الواجب عن شيء آخر غير الواجب ذاته، أما إذا حرصت الأخلاق على عدم إصدار قوانين للإرادة، غير تلك المنبثقة عن العقل المحض فإن في وسعها حينئذ أن تؤثر في النفوس[121]. ليس هناك مجال للشك لدى كانط من كون العقل وحده هو الذي يعين الإرادة مباشرة في قانون أخلاقي، وأن العقل المحض يمكنه أن يكون عمليا، وهذا هو ما يمكنه من أن يكون مشرعا. واللازمة التي يؤكد عليها كانط هي كالتالي :

121 - عبد الرحمان بدوي : الأخلاق عند كانط. وكالة المطبوعات. الكويت 1979 ص 34

"العقل المحض هو وحده عملي من تلقاء نفسه، ويعطي الإنسان قانونا عاما نسميه القانون الأخلاقي"[122]

والشعور بهذا القانون واقعة من وقائع العقل، لا واقعة تجريبية، بل واقعة عقلية نسيج وحدها، وهذه الواقعة تتجلى بوضوح إذا حللنا الأحكام التي يطلقها الناس على قيمة أفعالهم، فهذه الأحكام تتضمن دائما أنه مهما تكن قوة الميول والنوازع الطبيعية، فإن العقل يظل دائما طاهرا مستقيما في حكمه[123].

لعل المعضلة الأساسية التي يطرحها هذا التصور إنما تكمن في الفصل ما بين الإرادة ومابين الرغبة، فإذا كان القانون الأخلاقي هو الذي يعين الإرادة مباشرة، فإن الإرادة تعد أخلاقية، في حين فإن الرغبة بوصفها أساس الدوافع والميول ليس منبعها قانون أخلاقي لا مشروط، وإنما ترتهن بالتجربة، وتبعا لذلك لا يمكن أن تكتسب القيمة الأخلاقية، وبالتالي فإن وصف هذا التصور بالتجريدية المحضة يعد صائبا، ما دام يعيدنا إلى ثنائية المحسوس واللامحسوس، المشروط واللامشروط، وهو ما يتعذر أن يحصل لسبب بسيط هو كون الإنسان جسدا أي رغبة يخضع فيها كل قانون أخلاقي إلى تجربة إيطيقية تعد بمثابة تمرين روحي لممارسة حياة أفضل، ومن ثمة فإن فصل الرغبة عن الإرادة هو بمثابة تجزيء لوحدة الإنسان ونفي لماهيته التي تؤكدها الرغبة بوصفها المحرك الأساس للعقل العملي، ومن ثمة فهذا الفصل هو الذي دفع كانط إلى اعتبار "كل المبادئ العملية التي تفترض موضوعا(مادة) لملكة الرغبة كونها سببا لتعيين الإرادة، هي بمجملها تجريبية ولا يمكن أن تصلح لأن تكون قوانين عملية" (القضية -1 -الباب الأول)[124]

---

122 - كانط : نقد العقل العملي. ت غانم مهنا. المنظمة العربية للترجمة. بيروت 2008 ص 84

123 - عبد الرحمان بدوي : الأخلاق عند كانط. ص 116

124 - إمانويل كانط : نقد العقل العملي. ص 68.

يعترف كانط في هذه القضية بالمبادئ العملية التي تعين الإرادة انطلاقا من الرغبة، لكنه ينفي عنها صفة القوانين العملية مادامت هذه القوانين غير مشروطة، ولا تجريبية، في حين فإن المبادئ العملية تجريبية مشروطة. "لأن سبب تعيين التحكم حسب كانط هو عندئذ تصور موضوع وعلاقة هذا التصور بالذات التي بها يتم تعيين ملكة الرغبة بهدف تحقيق الموضوع. لكن علاقة كهذه مع الذات إنما تدعى لذة (مسببة) بموضوع ما. ومن هنا لابد من افتراضها كشرط لإمكانية تعيين التحكم. غير أنه لا يمكن أن تتم قبليا معرفة أي تصور لموضوع، أيا كان، فهل سيكون مقترنا بلذة أو بألم أولا بهذا ولاذاك. إذا يجب في حالة كهذه أن يكون المبدأ العملي المادي الذي يفترضه شرطا"[125]. وهذا هو الاعتراض الأول، الذي يقدمه كانط، أما اعتراضه الثاني فيعتبر أن القانون الذي يقوم على الشرط الذاتي للقدرة على الشعور بلذة أو بألم، يمكن أن يؤخذ فعلا بمثابة مسلمة للذات التي تملك هذه القدرة، إنما ليس بمثابة قانون حتى بالسبة إليها(إذ تنقصها الضرورة الموضوعية التي يجب أن تعرف قبليا) وهكذا لا يمكن أبدا أن يصلح مبدأ مثل هذا لأن يكون قانونا أخلاقيا[126].

بيد أننا نواجه مع كانط مشكلة أخرى بالإضافة إلى تجريده لمبدأ الإرادة وفصله عن الرغبة، وتتمثل في مطابقته بين المبدأ الأخلاقي وبين القانون العملي ليجعل منه قانونا موضوعيا ولا مشروطا، بحيث يغدو بمثابة أمر مطلق.

يبدو أن هذا التطابق المطلق بين مبدأ الإرادة المفصول عن الرغبة وبين القانون العملي هو المعضلة الأساس، لأنه يزعم بلوغ الموضوعية

---

125 - المرجع نفسه. ص 69.

126 - نفسه. ص 70.

الكلية اللامشروطة، وبالتالي فإن قانونا لا تبرهن عليه التجربة الأخلاقية بما هي تحكم في الرغبة، هو مجرد قانون صوري، لا يعني الواقعة الإنسانية مادام ينأى عن الأهداف والغايات التي تستهدف إرضاء الرغبة الأخلاقية أي الإرادة المشروطة وليست المستقلة عن الحساسية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن المبدأ الأخلاقي يظل مبدأ ذاتيا محايثا للتجربة الإنسانية. ولا يمكن أن يغدو قانونا موضوعيا كليا، مادام يرتهن بتجربة الرغبة التي تستهدف إرضاء ميولات الفرد، وحقه في السعادة، ومن ثمة فلن تغدو، الأخلاقية سوى تجربة شخصية تتمثل في القدرة على التحكم في الميولات من خلال الرغبة، فالرغبة هنا هي الوعي بالدوافع والنزوعات، وليست مجرد شهوة عمياء، وعلى أساس الرغبة ينبعث التمييز الجوهري ما بين مطلق الشهوات، وما بين الرغبات التي ترضي نزوع الفرد الأخلاقي، فبدون رغبة لن تغدو التجربة الأخلاقية ممكنة، وبدون تجربة أخلاقية لن يغدو المبدأ الأخلاقي ممكنا أيضا، وبالتالي يتعذر إمكان القانون الأخلاقي اللامشروط. ومن ثمة فإن قانونا كهذا يظل مجردا أي صوريا فقط."إن هذا القانون الأخلاقي يؤكد كانط، هو المبدأ الوحيد المعين للإرادة المحض، ولكن بما أن هذا القانون هو صوري بحث... فهو إذا يجرد (فعل) الإرادة من كل مادة، وبالنتيجة من كل موضوع، بصفته مبدأ تعيين..."[127].

يبدو أن رغبة كانط في جعل المبادئ الأخلاقية بمثابة قوانين موضوعية تؤسس للعالم اللاحسي، متميزة عن قوانين الطبيعة، التي تنطبق على التجربة، هي أساس نزوعه نحو تجريدية تكاد تفرغ الأخلاق من مضمونها، وتفصلها بالتالي عن التجربة الإنسانية، فإذا كان بالإمكان إثبات قوانين للطبيعة تنطبق على التجربة بشكل

127 - المرجع ذاته ص 196

موضوعي، فإنه يتعذر إثبات قوانين أخلاقية موضوعية محضة مستقلة عن التجربة الإنسانية، أي عن تجربة الرغبة ذاتها، لأنها تقوم على الحرية، وليس على الضرورة. ومن شأن مبادئ كهذه أن تكون نسبية وليست كلية بالضرورة، مادامت تجيب عن السؤال الكانطي ذاته : ما الذي يجب علي فعله؟ أي أنها تجيب عن رغبة الذات في واجب أخلاقي يكون بمثابة إرضاء لميل أخلاقي لا ينفصل عن الرغبة، وليس مجرد إرادة مستقلة عن المادة المرغوبة، بمعنى أن هذه الرغبة تستهدف تجربة أخلاقية تكون تعبيرا عن فكرة العيش على نحو أفضل، وكتمرين على الحياة يستهدف لا أن يكون المرء جديرا بالسعادة فقط بل أن يختبر تجربة السعادة بوصفها تجربة إيطيقية بامتياز تمنح القيمة للحاضر ولأية لحظة يختبر فيها الإنسان قدرته على الفعل وعلى تقدير الوجود، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبإمكان المبادئ الأخلاقية أن تغدو موضوعية وكلية بشرط أن تغدو لا مجرد مبادئ أخلاقية فحسب، يل قوانين إلزامية تصدر عن الدولة بوصفها مشرعا قانونيا يسهر على احترام القوانين التي قاعدتها أخلاقية. فاحترامي لإشارة المرور ينبع عن الرغبة في الامتثال لمبدأ أخلاقي يتحكم في سلوكي، وهذا الامتثال هو ما يجعلني أعيش تجربة الانسجام مع رغبتي في الاحترام النابع من تقدير الذات والآخر، أما اضطراري لاحترام إشارة المرور لعلمي بالنتائج المترتبة عن خرقي للقانون، فهو أيضا ينبع عن رغبة ولكنها ليست رغبة أخلاقية، وإنما هي رغبة للوقاية من الأضرار التي تمس منفعتي الشخصية في حال عدم الامتثال للقانون، وهو ما يعني أن مبدأ الاحترام في الحالة الأولى يظل مبدأ ذاتيا يلزم الفرد الممتثل لرغبته الأخلاقية، في حين فإن الاحترام في الحالة الثانية يكتسب موضوعية قانونية، ما دامت مستندة إلى سلطة خارجية تحرص على احترام القانون، بل وعلى طاعته.

ما يكشفه هذا التحليل هو أن المبدأ الأخلاقي لا يستعيد قيمته الجوهرية إلا من حيث أنه رغبة، ومن دون هذه الرغبة بما هي ماهية الإنسان ذاته لن يغدو المبدأ الأخلاقي سوى شكل فارغ مجرد عن القيمة. والقيمة تنبع من الأساس الذي يختبر إمكانية التجربة الإنسانية بوصفها تجربة أخلاقية بالمعنى الابتكاري للذات والوجود.

— 2 —

الإنسان رغبة، لأن ماهيته الإنسانية وأساس وجوده يكمن في رغبته أن يصير ما ليس هو، أن يصير كينونة مغايرة لوجوده المعطى، فالوجود الإنساني من غير رغبة ليس كينونة بالفعل، وإنما هو وجود لم يمتلك وعيه بتناهيه بما هو مستقل عن المعطى، وبما هو منفصل عن غفلية الوجود، ففي التناهي يتحدد الوجود الإنساني ككينونة، أو كوجود مختلف أي كموجود بالرغبة ومن أجل الرغبة. ليس الإنسان، إذن، هو ما هو، هوية مطابقة لذاتها لوجودها الذي لا يتمايز عن كليتة الوجود، بل الإنسان هو ما ليس هو، أي هو هذه الرغبة ذاتها التي تحرره من ذاتية عمياء، ومن هوية ساكنة أو ثابتة في عتمه الوجود الكلي، ومادام أن الإنسان هو الرغبة ذاتها، فإنه هو عين الصيرورة وبصيرتها، فالصيرورة تنقال من خلال الإنسان الصائر ذاته، ومعنى ذلك أن الصيرورة من غير إنسان صائر وراغب وواع بذاته وبمصيره، ليست ذات معنى، هي صيرورة من غير عَنْي يمنحها قيمتها داخل العالم، فهي حتى وإن كانت معطى أساسي لكلية الوجود اللامتناهي إلا أنها كالعدم المحض، مادامت لم تنبثق كوعي بتصيرها، من خلال كائن متناه قادر على أن ينكشف لذاته كصائر، وان يكشف صيرورة الوجود الذي يعيش فيه، وفي هذا الانكشاف يتجلى الكائن الإنساني بوصفه كائنا تاريخيا، زمنيا، وبما انه تاريخي

فهو من يزمن الصيرورة ويصيرها تاريخا، فالصيرورة تصير الإنسان، والإنسان يمنح هذه الصيرورة تاريخها. والصيرورة من غير الإنسان بلا تاريخ، بلا زمن يكشف حقيقتها في الوجود، فالوجود لا يفكر في الصيرورة وإنما يمنحها، أما الوجود الإنساني المتناهي فهو من يفكر في الصيرورة ويعلي من شأنها ومن شأن ذاته أيضا، مادام أنه من خلال صيرورته يحقق تعاليه الخاص. يكشف هذا التحليل أن ماهية الإنسان تتأسس في الرغبة، وأن الرغبة ذاتها تتأسس في الصيرورة، فأنا أرغب لأني أصير، فماهيتي الحقة هي الصيرورة التي تجعلني منتميا لوجود كلي، ما أفتأ أنفصل عنه، لا حقق وجودي بالفعل فلا يكفي أن أسأل عن ما هي الرغبة؟ ولكني أتساءل عن "من هي الرغبة؟". إن أساس وجودي إذن يتحدد بالبحث عن إرضاء وإشباع هذه الرغبة التي هي أناي، من خلال الفعل. وليس الإرضاء أو الإشباع مجرد امتلاء لوجود مفرغ متلهف إلى سد فراغه فحسب، بل هو أيضا حدث مؤسس لهذا الوجود الذي يصير آخر بفعل إرضاء الرغبة، وهذا الحدث هو الذي يجعله لا يستقر عند أي إشباع، وهو الذي يكشف بنيته الصائرة، بنية منفلتة غير قابلة للإخضاع أو للاختزال، مادام أن كل إشباع هو إمكانية تسمح بانبثاق رغبات أخرى، بما هي قوة ديناميية تؤسس الوجود المتناهي للإنسان على نحو الانفلات، والانفلات ليس مجرد انفصال عن الوجود المعطى، ولكنه انفلات عن الذات نفسها، انفلات عن رغبة تحققت سلفا، لكنها غدت متجاوزة، وإلا فإن الاستكانة إلى رغبة متحققة، هو عجز عن الانخراط في مستقبل الكينونة، إن الانفلات يفسر واقعة الكائن الإنساني، بوصفها مقاومة تحد من سلطة تدخل العوامل الطبيعية الخارجية، والعوامل الاجتماعية والثقافية التاريخية المهيمنة، والعوامل الذاتية أيضا المتمثلة في الرضى بما هو منجز للذات.

إذن فإن وعي الرغبة بذاتها هو المحرك الفعال لتجربة الوجود الإنساني التي نسميها هنا "تجربة الرغبة" وهذه التجربة هي أساس تعين الكائن الإنساني بوصفه علة تأسيسية، مؤسسة لذاتها وللعالم الذي تعيشه. إذن فإن الإنسان، من خلال وبتجربة الرغبة، يصير علة تأسيسية. ومادام أنه صار كذلك فهو والعالم المؤسس برغبته يغدوان متصايرين في ذات الآن، ففي هذه الحالة لا يتشكل العالم إلا كأفق لتجربته الخاصة في تصريف إرادته، انه عالم الإرادة المتحرر من ضرورة الوجود، من كليته الطبيعية. والعالم من هذه الوجهة هو انكشاف لبرانية الرغبة، لموضوعيتها التي تتجلى كأثر لحدث مؤسس بالرغبة.

العالم إذن هو موطن العلة التأسيسية الذي يحتضن الانفصال بما هو تعبير أصيل عن تجربة الرغبة في هذا الوجود اللامتناهي، وبقدر ما يحدث الانفصال، بقدر ما تنبثق إمكانيات التأسيس التي تسمح بأن يظهر الكائن المنفصل كعلة مؤسسة لذاته وللعالم الذي يصايره في الآن ذاته، فهي مؤسسة لذات الكائن بجعل هذه الذات متحررة من كمون نفسها وانطوائها على هويتها، أي باكتشافها لخارجيتها وقابليتها على أن تصير غير ما كانت سلفا، وهذا هو أساس وعيها بغيريتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهي مؤسسة للعالم باعتباره وجودا بالغير ومع الغير، أي وجودا بيجسدانيا يشكل هوية الجسد الإنساني بالجمع أو المجتمع عامة، وليس مجرد جسد الكائن الفرد. إذن فعن "تجربة الرغبة" ينبثق داخل الإنسان ذلك المبدأ الذي سميناه المبدأ الايطيقي المحايث الذي يجيب عن السؤال الكانطي: ما الذي يجب علي فعله؟ يتأسس داخل الإنسان كرغبة، أي من خلال "تجربة الرغبة" ذاتها، فأنا باعتباري إنسانا لا تتحدد رغبتي كتجربة إلا على أساس فعل ملزم لذاتي أولا، قبل أن يكون ملزما للغير، بل إن هذا الغير ذاته هو رغبة،

وبما هو كذلك فإني لا ألزمه بما يجب عليه فعله، فلكي يكون الفعل ايطيقيا حقا لابد أن يكون منبعثا من رغبته الخاصة، وليس صادرا عن رغبة برانية عنه. اللهم إلا بالنسبة لأخلاق الطاعة التي يكون مصدرها سلطة وصاية تحرص على إلزام الكائن الإنسان بالواجب الأخلاقي حتى ولو كان متعارضا مع رغباتهم الخاصة وميولاتهم. ونحن في هذه الحالة لا نتحدث عن الأخلاق بوصفها إيطيقا مؤسسة داخل الرغبة، أي بما هي تعبير الإرادة وعن الحرية، وبما هي فن لتدبير الوجود الفردي ضمن الوجود الجمعي العام، وإنما نتحدث عن الأخلاق بوصفها أوامر ونواهي تتخذ طابعا قسريا وتتجلى كظاهرة اجتماعية تخضع للشروط الثقافية الموروثة سلفا، وهذا النوع من الأخلاق يندرج ضمن أخلاق الوصاية.

يؤسس المبدأ الأخلاقي المحايث للذات باعتبارها ذاتا راغبة ترغب في أن تسمو من خلال الفعل بذاتها، أي في أن تتحقق وتنكشف لذاتها وللغير كحرية، وفعلها يغدو إيطيقيا بقدر ما يلزم ذاته بما يجب أن يقوم به من تلقاء ذاته دون إكراه أو خضوع وبما لا يقود في الآن ذاته إلى المس بحرية الغير، فالمبدأ الإيطيقي المحايث هو الضامن لغيرية الموجود الإنساني، وليست الغيرية هنا سوى الإلزام الذي يفرضه المبدأ الايطيقي على الكائن الإنساني والذي ينكشف كاحترام كوني، لكنه مشروط بالرغبة التي تمنح قيمة كونية للمرغوب فيه، أي للغير الذي يتعذر احتواءه واختزاله من قبل الأنا. فانبعاث المبدأ الايطيقي المحايث مشروط بهذا الغير، فهذه العلاقة هي التي تؤسسه كمبدأ محايث، وهي التي تصيره عمليا أي تمنحه صيغة الفعل الذي يستجيب للأمر أو الواجب وهذا يعني بأن "البعد الايطيقي للوجود هو واجب الكينونة Le devoir de l'être الذي يتعرف فيه على نمط الكينونة الأصيل الذي يؤسس وفقه ذاته،

وهذا الواجب هو مبدأ تشكل مشروع تأسيس العقل. وهو يأخذ خصوصيته داخل سياق هذا المشروع كعلاقة بغايات العقل المؤسس (بفتح السين). فحقيقية الايطيقا تكمن في الأفعال بقدر ما تصير موضوعية داخل المؤسسة. إن الصفة الايطيقية للفعل تتحدد من خلال الطريقة التي تصلها بالغاية. وما تطرحه هو بالضرورة تحديد خاص، لأن تدخلها يرتبط دوما بوضعية عرضية ومحددة. غير أن بإمكانها أن ترسم صورة ما هو دائما مندور للمستقبل، داخل المضمون المحدد الذي فرضه الفعل، ففضلية الفعل هي بالذات قدرته على أن يحين في الحاضر داخل فعاليته، ما هو معطى كاستشراف، وأن يحقق سلفا في صيغة محددة تركيب الملموس والكوني، مستضيفا دخل تجريد مضمونه المحدد فضيلة الكلي المتحقق الغامضة، فالفعل هو حدث المبادرة الفردية، انه أثر حي لحركة وجود عميقة، فهو بالضرورة تفاعل، ومهما كان نوع الموضوعية التي يؤسسها فهو دائما موجه نحو الغير بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، غير أنه يمكن أن يتوجه نحو الغير الشخصي، أو نحو الغير العمومي، من خلال توسط المؤسسة"[128] .

في المبدأ الايطيقي المحايث يغدو التركيب ما بين الكوني والخصوصي ممكنا، وهذا التركيب ليس مجرد تعبير عن تفاعلية أو علاقة اجتماعية فقط بل هو أيضا شرط ضروري للغيرية بما هي تجربة ايطيقية، تقتضي بطريقة مغايرة ومن دون استقلال عن التجربة استعادة الكانطي المتمثل في اعتبار الإنسان غاية في حد ذاته وليس مجرد وسيلة، المعبر عنه في الصيغة التالية :

128 - Jean Ladrière, *L'éthique et la dynamique de la raison*. In Rue Descartes. N° 7 .Juin 1993.Albin Michel. L 67

"افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما، وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة" (أسس ميتافزيقا الأخلاق ص 109).

وهذه الاستعادة لا تتم إلا على أساس الرغبة، من حيث هي منبع الفعل، ومن حيث كونها رغبة في الغير، رغبة في الآخر من غير إخضاع أو تملك، فالمرغوب فيه يظل مستعصيا عن رغبة الاستحواذ التي تصيره وسيلة، ولكنه لا يستعصى عن الرغبة في الاحترام. فالرغبة هي التي تجعل التجربة الأخلاقية ممكنة، ومن ثمة فإن أية مبادئ لن تغدو مجرد شكل مفرغ من مضمونها، بل تغدو متعينة بالقدر الذي تكون فيه اختبارا لتجربة التفاعل الإنساني، أو الغيرية التي هي أفق هذا الوجود البيجسداني الذي لا تنفصل فيه الحساسية عن البعد الميتافزيقي.

— 3 —

للدين علاقة بالأخلاق، وهي علاقة تكاملية وليست مباشرة بالضرورة، مما يعني أن الايطيقا كفلسفة أولى كما يتصورها لفناس، إنما تنبع عن العلاقة مع الغير، أي أنها تصدر عن العلاقة الاجتماعية، وبالتالي فالأخلاق في مبدئها الكوني ليست مستمدة من الدين مباشرة، ولكن هذا لا يمنع من أن يغدو الدين مكملا للأخلاق، وهو ما يؤكد عليه كانط، ذلك لأن الفلسفة الأخلاقية المحضة هي بذاتها مستقلة، بالمعنى الذي تمسك فيه بذاتها على مبدأ كل الواجبات الأخلاقية دون الاستعانة بالدين. فليس الدين هو الذي يؤدي إلى الأخلاق وإنما العكس. فالأخلاق وهي تفكر في موضوعها الكلي أي الخير الأسمى فهي بالضرورة تقود إلى تصور حكيم مبدع للعالم يضمن الانسجام

والتوافق ما بين مبادئ الفضيلة والسعادة التي تظل في هذا الوجود المتناهي تتصارع دوما. والأخلاق تمهد الطريق نحو إيمان عقلاني أصيل من خلال مبدئها (القانون الأخلاقي) بقصد ضمان إمكانية موضوعها العملي الكلي والذي هو في نفس الآن الهدف النهائي للعقل. إذن فإن الصلة ما بين الأخلاقية والتيولوجيا هي التي تؤسس الدين. وأي دين ليس ممكنا من غير أخلاقية[129] .

يقود القانون الأخلاقي حسب كانط إلى افتراض وجود علة أعلى لها سببية وفقا للنية الأخلاقية، أي المطالبة بوجود الله بصفته مرتبطا ارتباطا ضروريا بإمكانية الخير الأسمى، وهذا يعني أنه من الضروري أخلاقيا أن نقر بوجود الله. وبهذه "الطريقة يقودنا القانون الأخلاقي عبر مفهوم الخير الأسمى، بوصفه موضوع العقل المحض العملي وغايته النهائية إلى الدين، أي إلى معرفة كل الواجبات على أنها أوامر إلهية، لا على أنها عقوبات، أي أنها قد تم اختيارها بوصفها أحكاما متوقفة بحد ذاتها على إرادة غريبة، بل بوصفها قوانين جوهرية لكل إرادة حرة من أجل ذاتها، ولكن أن ينظر إليها مع ذلك على أنها أوامر الكائن الأسمى، لأنه لا يمكننا أن نعقد الأمل إلا على إرادة كاملة أخلاقيا، وفي ذات الحين كلية القدرة أيضا، وهكذا بالانسجام مع هذه الإرادة، يمكننا أن نأمل في الوصول إلى الخير الأسمى الذي يقيمه القانون لأخلاقي واجبا علينا يجب أن نجعله موضوع جهودنا"[130] . ومعنى هذا أن القانون الأخلاقي هو الآمر الذي يجعل الخير الأسمى الممكن في العالم الموضوع النهائي لسلوك الإنسان بأكمله، لكن الإنسان لا يستطيع أن يأمل في تحقيق ذلك إلا بتوافق إرادته مع إرادة صانع للعالم، مع العلم أن سعادة

129 - Emmanuel Kant : *Leçon d'éthique* p. 177

130 - كانط : نقد العقل العملي ص 224

الإنسان متضمنة في مفهوم الخير الأسمى إلا أن هذه السعادة ليست هي بالفعل سبب تعيين الإرادة الموجه نحو تحقيق الخير الأسمى، بل هو القانون الأخلاقي. "ولهذا السبب فليست الأخلاق بالمعنى الصحيح هي العلم الذي يعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، بل كيف علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة، وعندئذ إذا أضيف الدين إلى ذلك يدخل أيضا الأمل في أن نحظى ذات يوم بالسعادة بالقدر الذي كنا حريصين فيه على ألا نكون غير جديرين بها"[131].

وهذا هو التعليل الذي يجيب عن السؤال الكانطي الثالث: ما الذي يمكنني أن آمله؟

إن كل أمل يستهدف الجدارة في السعادة إنما يتوقف على القانون الأخلاقي، فالأخلاق بحد ذاتها ليست علما للسعادة، لكن حين تتخذ خطوتها نحو الدين من أجل مواجهة رغبة الكائنات العاقلة في أن يكونوا جديرين بالسعادة، فإن علم الأخلاق بإمكانه أن يصبح علم السعادة أيضا، لأن الأمل في تحصيلها لا يبدأ إلا مع الدين"[132].

فالخير الأسمى هو غاية الله النهائية في العالم، الذي يضيف إلى رغبة الكائنات نفسها شرطا هو أن يكونوا جديرين بالسعادة، أي شرط أخلاقية هذه الكائنات العاقلة التي تحتوي وحدها على معيار يمكنها من الأمل في أن تحظى بالسعادة على يد صانع حكيم للعالم.

وعلى هذا النحو يفكر كانط في التيولوجيا الأخلاقية، وهي غير الأخلاق التيولوجية بوصفها تمنح لنا فائدة عظمى تقودنا نحو الدين مادامت تربط بقوة فكر الله باخلاقيتنا، وتجعل منا بهذه الطريقة بشرا

131 - الكتاب نفسه ص 225

132 -نفسه ص 266

فاضلين[133]، أي أنها تثير فينا الرغبة في العمل تحت قانونها الخاص المطلق من أجل انتصار الخير الأسمى، وحينئذ تغدو مذهبا في السعادة يبرر الأمل المشروع.

وهكذا وعلى هذا النحو "تتم الأخلاق في الدين دون أن تتأسس عليه أبدا، وإذا كان عليها أن تتم في الدين فذلك لأن الإنسان- وهو كائن عاقل وحساس معا- لا يمكنه أن يحصل وحده بنفسه القدرة على المحافظة إلى غير نهاية على نيته الحسنة ضد القواعد التي توحي إليه بها حساسيته، ولا خصوصا القدرة على أن تحصل بإنجاز الواجب على إشباع متطلبات هذه الحساسية نفسها، وقد صارت هذه المتطلبات حقوقا، ومع ذلك فإن الأخلاق لا تتأسس على الدين لأنه في الاستعداد الراسخ للخضوع للقانون يوجد الأصل الباطن للحاجة التي يستجيب لها الدين، ولأنه تبعا لذلك التقرير الأولي لمذهب ديني من شأنه أن يحل برابطة منطقية خارجية، الرابطة العملية الباطنة التي تربط المبدأ الأخلاقي بتوكيد الخلود، وتوكيد وجود الله"[134]

يعتبر الدين من خلال هذا المنظور استجابة للحاجة الكامنة في الاستعداد الراسخ للخضوع للقانون الأخلاقي، ومن ثمة فالحاجة إلى الله تتأسس على الأمل، على الحق في السعادة، ومن ثمة فإن الله بتعبير سبونفيل هو سر أكثر من أن يغدو مفهوما قابلا للإدراك مادام العقل البشري عاجزا عن معرفة كنهه، وهو أمل أكثر من أن يكون فكرا، لذلك كان الأمل كالأيمان فضيلة إلهية ليس إلا، فالإيمان نقيض اليأس كما يقول كيركيجارد.

---

133 - Kant : *Leçons sur la théorie philosophique de la religion.* Librairie générale française 1993 P.159.

134 - فكتور دلبوس : "فلسفة كانط العملية" اورده عبد الرحمان بدوى في كتابه الأخلاق عند كنت ص 156.

فهو الكائن الوحيد القادر على تلبية أمانينا، لكن ما الذي نأمله؟ أن يغدو الحب أقوى من نزوة الموت، وأن يصير أقوى من الحقد وأقوى من العنف، أي أن يغدو أعظم من كل شيء وهذا هو الله في الحقيقة: "الحب القادر على كل شيء، الحب المنقذ هو وحده الله، لأنه سيضحى كليا، وهذا هو الله بالنسبة إلى القديسين والمتصوفين" إن الله محبة وموضوع محبة حسب برغسون، فالحب الإلهي ليس شيئا منتسبا لله، وإنما هو الله نفسه"[135].

يتضح من خلال هذه المقاربة أن الإشكالية التي يطرحها ثالوث "الأخلاق العقل والدين"، هي إشكالية تتعلق بنمط الوجود الإنساني في العالم، أي بالكيفية التي تصوغ تدبير فن العيش أو الوجود بالمعية بما هو وجود بيإنساني interhumain، ومن ثمة فإن تأسيس الأخلاق على العقل، هو إقرار بالمبادئ الكونية التي تضمن للوجود الإنساني حياة مشتركة قائمة على تبادل التقدير والاحترام، كما أن في استناد الدين على الأخلاق والعقل معا، انبثاق لمبدأ الخصوصية القائم على المسؤولية الذاتية التي توقظ الضمير الحي للكائن البشري، وهي نفسها المسؤولية التي يتحملها الإنسان من أجل حياة إيطيقية يغدو فيها الكائن الإنساني عامة غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة، غاية تتأسس على القرابة، وليس على التملك والاحتياز، وبما أن هذه الحياة الايطيقية هي الجواب عن مبدأ المسؤولية، فإن الوجود كله يغدو مسؤولية الكائن الإنساني بما أنه كائن عاقل، بمعنى أن ما يمكن أن يمس الطبيعة من خلال الاستغلال الطائش لمواردها بواسطة التقنية، هو من مسؤولية الإنسان عموما. وبالتالي فإن ايطيقا المسؤولية هي الجواب عن التحولات العميقة التي تمس نظام الطبيعة مما يشكل تهديدا للوجود البشري ذاته،

135 - André Compte-sponville, *Présentations de la philosophie*. Ed. Albin Michel. 2000. P. 91.

ولكل كائن حي، جواب يقتضي تقويم وتعديل السلوك الإنساني بما ينسجم والحفاظ على الحياة فإيطيقا المسؤولية شأن إنساني ينبعث من إرادة تستهدف تغيير الممارسة اللا أخلاقية، فلا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم كما جاء في الكتاب المقدس.

III- الذاتية وحوار التعايش

«ما لا يختلف لا ينفتح»

يظل التفكير في مستقبل العالم – باعتباره الفضاء المشترك للإنسانية الذي يسمح بإمكانية تحقيق تعايش المجتمع الإنساني بتعددية ثقافاته، واختلاف توجهاته الحضارية، وفقا لغايات لا تستهدف سوى الإنسان ذاته بوصفه غاية وليس مجرد وسيلة- مرتهنا بسؤال الغيرية بما هي القدرة على إمكان الصيرورة والتفاعل مع الوجود ومع العالم.

تغدو الغيرية من خلال هذا المنظور إمكانية لإعادة تأسيس الأساس بمعنى تأسيس إمكانية الإنسان ذاته في أفق تحريره من هيمنة التقنية التي تعد المسؤولة الرئيسية لا في اغتراب الإنسان عن التفكير، فحسب، وإنما في خلق أوهام عبادة الخصوصيات الثقافية والحضارية، تلك التي لا تعبر عن القدرة على الاختلاف، بقدر ما تعبر عن أوهام الإحساس بالتفوق والتفضيل وليس التفاضل الحضاري. ومن تم تهديد أية إمكانية في التأسيس للغيرية بما هي القدرة على الاختلاف والانفتاح معا، فما لا يختلف لا ينفتح، بمعنى أن وهم التطابق والتماثل بالأصل، لا يصير غيريا منفتحا وإنما يؤول إلى بنية مغلقة، وهكذا فكل الأصوليات تتشابه، فبقدر ما تقيم داخل التماهي بالأصل، بقدر ما تكون تتشابه في عبادة النموذج والتعلق

بوهم الأصول، وبقدر ماهي متمسكة بوضع الأختام على ما يمكن أن يسمح به التفكير في اتجاه غيريتها، بقدر ما تقضي على إمكانية الاختلاف بما هو اعتراف بالخصوصية لا على أساس الأحقية، وإنما على أساس إبداع سبل جديدة متعددة للتشارك والانخراط في تجربة انبثاق المستقبل، انطلاقا من حاضر متحرر من التطابق والتماثل.

لايعني القضاء على إمكانية الاختلاف، إلا الانخراط في أفق ما يسمى اليوم بتصادم الثقافات، إن صراع الثقافات وتصادمها ليس نتيجة طبيعية للاختلاف، بقدر ماهو نتيجة لوهم التطابق والتماثل، بمعنى أن الأساس الثقافي الذي يؤسس للتصادم يظل مرتهنا بميتافزيقا الأصل، القائمة على مبدإ الأحقية، وبالتالي لا نستطيع أن نتحدث عن تصادم الحضارات بقدر ما نتحدث فقط عن تصادم ثقافات تظل متشبثة باعتبار أن ذاتها وحدها تتماثل بالأصل وأنها وحدها هوية (مطابقة لهويتها)، ذلك أن مفهوم حضارة يحيل في معناه التاريخي إلى سيرورة التفاعل الإنساني، والانفتاح على ثقافة الاخر، إن الحضارة وفق هذا المنظور تنفلت عن أن تكون متماثلة بذاتها بما أنها تتأسس داخل صيرورة الوجود التاريخي، حتى وهي تحدد لنفسها منطلقات ومبادئ ثقافية تنشد المطابقة بالأصل، إلا أن إمكانيات التاريخ المؤسسة للفعل الحضاري تسمح بإحداث فجوات، وهوّات داخل الثقافة المؤسسة، وهذا ما يتجلى في حدوث التباعد داخل الهوية ذاتها، إنها في حالة التصدع بالمعنى الإيجابي، إن التصدع أساس قوة الدفع نحو الخارج، بمعنى أن الهوية بقدر ما تتخارج بقدر ما تنحو نحو إكساب قيمة لقيمتها الثقافية لا لذاتها فقط، وإنما للآخر، ولكن هذا التخارج ذاته هو إمكانية تباعدها عن القيم القديمة، ففي الوقت الذي تظهر فيه للآخر قيمها الثقافية، فإنها تتخطى عتبة المطابقة والتماثل، إنها اللحظة التي تجبر فيها ضرورة الصيرورة التاريخية الهوية على الغيرية.

إذن فالغيرية بهذا المعنى هي ذاتية مؤسسة على الانفصال عن هيمنة ميتافزيقا الأصل، ما دام أن أساس تأسيس الذاتية إنما يكمن في الانفصال الذي يمنح إمكانية تأصيل الاستقلالية والمسؤولية معا، بمعنى أن الانفصال يغدو مؤسسا للمشروعية التأصيلية، فالذات تمنح لنفسها قدرة الالتحام بالحديثة، فوجودها رهين بإحداث الحركة داخل التاريخ، إنها هوية صيرورة، لا هوية تماثل وتطابق، فهي قدرة على الإئتلاف والتوكيد، إئتلاف يمنحها الانفلات عن النمطية بما هي انسياق داخل نسق ثقافي يحول دون تفتحها وتفاعلها مع العالم، وتوكيد يمنحها الرغبة في أن توجد وفق نمطيتها الخاصة، إنه توكيد يجعل الذاتية في قلب الوجود التاريخي، توكيد تستعيد من خلاله قوة التشريع لغاياتها الخاصة، فالذاتية هي الخاصية الأساسية المميزة للكائن الإنساني، فإذا كان الإنسان فيما يرى كانط، هو الكائن الوحيد على الأرض الذي يملك عقلا، وبالتالي قدرة على أن يضع لنفسه غايات كما يحلو له. فهو هنا بكل تأكيد سيد الطبيعة المسمى[136] (1)، بمعنى أنه لا يوجد في العالم سوى نوع واحد من الموجودات علته غائية، أعني موجهة نحو غايات... والكائن من هذا النوع هو الإنسان"[137] (2)، فإننا نستطيع أن نصف هذه الذاتية –التي تتأسس فعاليتها على العقل والقدرة على وضع الغايات، أي التشريع للمستقبل بناء على ما يستطيعه العقل الإنساني- بقوة الذاتية التي لا تعني وفق هذا المنظور ذاتية القوة، وإن كان بالإمكان أن تنقلب الذاتية على نفسها فتغدو مفعولا للقوة، فبانفلاتها عما تستطيعه كقدرة على تدبير المستقبل، فإنها تقع ضحية مكر القوة أعني ضحية

---

136 - كانط – نقد ملكة الحكم. ترجمة غانم مهنا المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2005، ص 397.

137 - نفس المرجع ، ص 392.

ذاتية القوة، فالذاتية هنا منسوبة للقوة وليس للإنسان، فذاتية القوة تشرع لإخضاع ذاتية الإنسان وإتلاف غاياتها، كما هو الشأن في الإخضاع الذي تمارسه التقنية باعتبارها تعبيرا عن لحظة اكتمال الميتافزيقا حسب هيدغر -على الإنسان، بما أنها النفي الجذري لما يستطيعه الإنسان في العالم.

وذاتية القوة هو التعبير الأكثر ملائمة لتحول القوة إلى ذات فاعلة تقرر مصير الكائن الإنساني، وهي من خلال هذا المنظور ليست إلا تجليا لحالة الإكراه الثقافي التي تستهدف الذاتية وفق المسارات التالية:

1 — **المسار الأول** وهو تعبير عن الوضعية التقليدانية المتمثلة في عمل ذاتية القوة على اتلاف ذاتية الإنسان، وإبقائها ضمن منظور ضيق للهوية فتقضي بالتالي على كل نمط للتفتح، أي للغيرية بوصفها الخاصية الملازمة للذاتية، فالذات لا تصير إذا لم تغدو آخر، فغيريتها هي ما يحقق وجودها الإثباتي، أما تماهيها فهو ما يرجعها إلى حالة الانمحاء والذوبان الخالص داخل قوة تحول دون انبثاقها كرغبة وإرادة.

ذاتية القوة تجبر الذاتية على البقاء في حالة كمون لا إرادي ضمن نسق الوصاية الخالص الذي يسلبها إمكانية القدرة والتفكير والانخراط في لعبة الوجود، بمعنى أن الذاتية تظل متحجبة عن ذات الكائن، فليس نسيان الوجود هو فقط ما يشكل رهان ذاتية القوة، وإنما هو نسيان الذاتية كذلك، إنه النسيان الذي يحول دون الكائن والتحامه بذاتيته، وتلك خاصية النسق التشميلي والكلياني القديم والحديث، نسق يجعل من الجماعة كمفهوم يعبر عن مذهبية عقائدية ناسخا الذات كتعبير عن الاختلاف والانفصال والفعالية أو بمعنى أدق كتعبير عن الغيرية، كما أن هذا النسق الذي يعلي

من شأن الثابتة المطابقة للأصل وفق مبدإ الأحقية يجعل من الجماعة ناسخا للآخر أيضا من خلال استهداف ثقافته أو عقيدته المغايرة، إن الجماعة باعتبارها الوسيلة التي يستخدمها النسق الوصائي تقوم بنسخ مزدوج للذات والآخر في آن معا، ففي نسخها للذات تغيب الحرية وتنعدم الرغبة والإرادة، سوى إرادة التشميل التي أساسها ذاتية القوة، وتلك هي حالة كثير من الشعوب التي وجدت نفسها محصورة داخل أنظمة إكراهية تمارس تغييب الفرد والمجتمع باسم الدين كما هو شأن أغلب المجتمعات التقليدانية المستندة إلى حكم العشيرة، والتي يشكل الاعتراف بالمواطنة تهديدا لنظامها الوصائي، وخلخلة لاستراتيجية القوة التي يقوم عليها نسق تعديم الحرية. أما في نسخها للآخر استحواذ على مبدإ الأحقية الذي يعني أن الجماعة هي الوحيدة في العالم التي تستند إلى الحق، بينما الآخر بكل أصنافه وتلاوينه وأجناسه لا يقوم إلا على ضلال، وبالتالي فإنها تعد مصدرا للشر الأخلاقي، وتبقى خطورة هذا التصور في كونه يقدم التبرير الأمثل لمنظورية صدام الحضارات التي تعرف اليوم نوعا من التداول الواسع النطاق، إنها منظورية لا تجعل من الصراع وسيلة تجاوز واستباق للمستقبل، ولكنها تجعل من الصراع وسيلة لنفي الذاتية داخل الهوية الثقافية المتجانسة، ولمحو الآخر وتدميره أو على الأقل إخضاعه لذاتية القوة، وهو ما تكشف عنه ذاتية القوة في المسار الثاني.

2 -يمثل هذا المسار الذي تتخذه ذاتية القوة تحولا طبيعيا عن المسار الأول، إنه يكشف عن الطبيعة الازدواجية لذاتية القوة التي تستند إلى المنظور الميتافيزيقي للهوية باعتبارها تطابقا وتماثلا بالأصل، إنه منظور اختزالي يختزل الهوية داخل الوحدة المتجانسة التي تحول دون انفتاحها وتخارجها المؤسس لغيريتها. إن التحول الذي تتخذه

ذاتية القوة تعبير عن أزمة داخل هذا النسق الهووي المغلق الذي يستبدل إمكانية انفتاح الذات على آخريتها، بإمكانية أخرى تتمثل في اتهام الآخر المختلف، إنها إمكانية لاستخدام العنف الرمزي الذي غالبا ما يتحول إلى عنف مادي، فالعنف الرمزي، بما هو تعبير عن تعصب شديد للهوية، وكراهية قصوى للآخر ينبني على ما يسميه علماء النفس الاجتماعيين بالغريزة الثنائية للنفس البشرية، أي الميل الفطري والعام إلى تعريف العالم وفقا لمعادلة نحن مقابل هم، وفي البدء قامت هذه الغريزة بإيجاد نحن قبل أن ترتبطه بكل ماهو جيد وأخلاقي، وربطت "هم" بكل ماهو نقيض ل"نحن" مع الافتراض بالتالي أن الآخر غير صالح إن لم يكن شيطانيا"[138]، إنه نفس الميل الذي يغذي اليوم كل الأصوليات العرقية والدينية والذي يتجلى في مبدإ الولاء والبراء.

تغذي ذاتية القوة وفق استراتيجيتها المهيمنة هذا الميل نحو تمجيد الذات وتبخيس الآخر ببنائها للأوهام التي تحجب الأساس الغيري للإنسان، وبالتالي فهي التي تغذي كل صراع قائم على العداء سواء داخل الحضارة المتجانسة التي تنتمي إليها شعوب تشترك في التاريخ أو اللغة أو الدين أو العرق ... ألخ أو فيما بين الحضارات، هذا إذا صح التمييز بين هذه الحضارات بناء على مواصفات الهوية والأصل والتطابق، ذلك أن مفهوم الحضارة يجب تحريره بالذات من ميتافزيقا الأصل بمعنى ربط الحضارة بالسيرورة التاريخية من حيث هي انتظام في التاريخ يتشكل من تلاقح الثقافات وتشاركها، إن الحضارة بهذا المعنى هي روح العصر التي تعبر عن اشتراك الإنسانية في المصير. ولاشك أن كل الحضارات التاريخية التي كانت تعبر عن روح

138 – خالد أبو الفضل: الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة، مجلة مقدمات، عدد 34، صيف 2005، ص 16.

عصورها، إنما تشكلت على استنبات ثقافات الغير داخل نسقها كما هو شأن الحضارة العربية الإسلامية التي لم تستمد قوتها إلا من خلال هذا الانفتاح على الثقافات الأجنبية الفارسية الهندية واليونانية رغم أن ما كان يوجه هذا الانفتاح نحو ثقافة الغير في البدء ليس سوء إرادة الهيمنة، وتعزيز قوتها في التاريخ وتوكيد الرغبة في التفوق، بمعنى أكثر دقة فإن ذاتية القوة هي المسؤولة عن الرغبة في اقتحام الغير الضال قصد إرجاعه إلى الذات وإخضاعه، لكنه اقتحام يشكل فرصة لتلاقح الثقافات، حتى وإن كان قصد الغازي في البداية يتمثل في محو أثر ثقافة المعتدى عليه، إلا أنه لا يستطيع الانفلات من تأثيره، لكن مكر ذاتية القوة بما هي استراتيجية مهيمنة يجعل من لحظة التأثر هذه إمكانية جديدة لاستجماع القوة كقاعدة لفرض الهيمنة، فمعرفة ثقافة الآخر في لحظة استسلامه لا تشكل إلا مدخلا لممارسة المحو وتأكيد الرغبة في تعميم أسس الثقافة الوصية، وهي رغبة في التملك والاختياز واختزال صورة الآخر في الذات، إن الحضارة وفق هذا المنظور لا تعني التعايش مع الآخر، ولكنها تعني تملك الحضور الذي يرمي من خلال تعميم نماذجه الثقافية بسط سيادته على العالم، إنها الاستراتيجية ذاتها التي تنهجها جل الثقافات الغازية بما فيها الثقافات التي تنتمي إلى الحضارة الحديثة، أعني الثقافات الاستعمارية التي غزت العالم المسمى ثالثيا قصد امتلاك إرادة الهيمنة، وتجميع القوة بما هي إرادة تدبير مصير العالم والتحكم في طاقاته.

ما يحدد دينامية ذاتية القوة في المسار الثاني هو الصراع وفق تقسيمات حضارية وتحديدات جيوسياسية اتخذت أسماء ذات حمولة أسطورية في بعض الأحيان[139]، بمعنى أن الصراع بين الثقافات يستند إلى استراتيجية ذاتية القوه المتمثلة في أسطرة الحضارة باعتبارها معلولا

139 - عبد السلام بنعبد العالي: ضد الراهن، دار توبقال للنشر البيضاء، 2005، ص 23.

لثوابت ثقافية هي ما يحدد هويتها، إنها استراتيجية ترمي إلى أدلجة الهوية الحضارية بوصفها نسقا مغلقا، وتقليدا يجب المحافظة عليه كما لو أنها طبيعة ثابتة، ومعنى ذلك أن الأفراد والشعوب المنتمية لذات الحضارة لا يمكنهم الانفلات من محددات هذه الطبيعة الثقافية الخاصة، كما هو الشأن بالنسبة للطبيعة البيولوجية، ومعنى ذلك فليست الطبيعة الثقافية لحضارة ما إلا مجرد تورية لكلمة العرق أو اللون أو الدين[140]، وليست وظيفتها إلا الحضور في قلب الصراع لحماية الحمولة الأيديولوجية لتلك الخطابات التي تمجد الهوية باعتبارها نتيجة التطابق مع ثقافة متصورة ككيان مستقل، عن الآخرين بواسطة حدود واضحة غالبا ما يتم التعبير عنها بالأصالة، إنه تمجيد للخلاف وليس الاختلاف، ذلك أن الخلاف يستند إلى مبدإ الأحقية المطابق للخير الذي يعبر عن هوية الذات، والمقابل دوما للشر المعبر عن هوية المخالف.

يكشف مبدأ الأحقية عن نسيان إنسانية الآخر، إنه بعبارة أخرى نسيان لحق الإنسان في أن يغدو وآخر، وبالتالي فإن إقراره بالخلاف إنما يعني تبنيه لمبدإ التمايز والأفضلية والتفوق على أساس ديني أو عرقي أو لغوي أو ثقافي، ولكنه لا يعني البتة إقرارا بالاختلاف من حيث كون هذا الإقرار اعترافا بحق الآخر في الوجود والعيش سوية مهما كانت الأصول التي تتشكل منها هويته.

إن الخلاف الذي ينتج عن مبدإ الأحقية هو الولد الحيوي لصراع الهويات والثقافات، إنه إحدى آليات ذاتية القوة التي تتأسس عليها استراتيجية الهيمنة التي يغدو كل آخر مخالف مستهدفا باعتباره ممثلا للشر، إن استهداف الآخر يرمي إلى انتزاع حقه في غيريته، إما بإخضاعه إلى الذات أو عبر محو وجوده.

---

140 - Denys Cuche : *Nouveaux regards sur la culture*. Sciences Humaines, N° 77, Novembre 1997, p.20.

كما إن الصراع الذي يتولد عن الخلاف الهوياتي بما هو تعبير عن إرادة ذاتية القوة هو المسؤول عن حالة التناحر الذي ينخر بنية المجتمعات الحديثة، لكنه لايعبر عن صراع الحضارات حسب أطروحة "هتنعتون"، بل إنه صراع يتم غالبا داخل الجغرافيا ذاتها أي بين الهويات المتعددة المنتمية لذات الفضاء المشترك، إنه أخطر أنواع الصراع الحديث لأنه يقوم على ميتافزيقا التطهير التي تغذي أوهام النقاء العرقي أو الديني وما شابه ذلك، وتعبر النازية خاصة عن هذا التوجه الذي ترك بصمات على التاريخ المعاصر، ذلك أن اضطهاد اليهود بأروبا النازية، كان عاملا حاسما في توليد اضطهاد مماثل ضد عرب فلسطين، وهو اضطهاد يصل إلى حد الإبادة والإجلاء ومصادرة الحق في الانتماء إلى الوطن، ومن تم فإن في استمرار الصراع العربي الصهيوني تغذية لأشكال أخرى من الصراع الذي يتبنى أيديولوجيات دينية تقدم نفسها كبديل لإيديولوجيات أخرى، ما دامت هذه الأخيرة تعد مسؤولة عن العجز والفشل الذي ينخر مجتمعاتها، وما العمليات الانتحارية التي تستهدف مدنيين في بلدان بعينها : المغرب، السعودية، مصر، تركيا، الأردن، العراق، إلا تعبير عن هذه الإيديولوجية الأصولية التي تتبنى موقفا جذريا يستهدف ترهيب هذه الدول التي تدعم الاستراتيجية الأمريكية.

إن العالم اليوم بقدر ما يتقدم نحو ترسيخ القيم المشتركة للإنسانية، بقدر ما تظهر على سطح أحداثه النزوعات النكوصية الممثلة في تمجيد الهوية المماثلة وتبخيس الغيرية، وهي هويات لا تتوانى عن تبني مبدأ التماهي. بالأصل الديني أو العرقي كتبرير لممارسة الفظا عات المرتكبة ضد الإنسانية من ذلك ما تعرض له المسلمون البوسنيون من إبادة وتقتيل من طرف الصرب، وما تتعرض له بعض القبائل الإفريقية من جرائم مشينة، وما يحدث في بقاع

أخرى من العالم، وما يمكن أن يحدث في أية منطقة أخرى تتصاعد فيها إيديولوجيا الهوية الأصل.

ما يهدد مسار العالم اليوم ليس صراع حضارات، وإنما هو صراع هويات بما هو أخطر صراع يستهدف إمكانية العيش سوية داخل الانتماء المشترك لحضارة بعينها، هذا إذا صح الحديث عن تباين الحضارات وتنافرها، والحال أن الحضارات بما فيها ما يسمى الحضارة الغربية إنما تتشكل على قاعدة التصاهر والتفاعل، وقد غدت اليوم الثقافة العربية الإسلامية تشكل رافدا أساسيا داخل الفضاء الأوروبي المشترك وهي تغذي فكرة التفاعل بين الهويات حتى وإن كانت تكشف عن جوانب أخرى من اللاتجانس والتنافر، وهو أمر طبيعي يدخل ضمن صيرورة التحولات الحضارية التي تجبر قوتها التفاعلية الهويات على التقارب من بعضها البعض أي الانفتاح على غيريتها، كما تجبرها عن التباعد من المماثلة بذاتها أي على التخلص من انغلاقها الهووي، وهو ما يشكل الأرضية الأساس للانتماء للفضاء المشترك للإنسانية، القائم على الاعتراف بالاختلاف والندية، فالآخرية هي العنصر المتبادل، إنها آخرية بالنظر إلى السمات الثقافية المتعددة، ومن ثم فالآخرية هي الوجه الآخر للنسبية الهووية المؤسسة ثقافيا، ولكنها لاتنفي أساس إنسانية الإنسان. إن التجاور المقارب يشكل علامة مائزة للوجود الإنساني، غير أن ما يهدد طبيعة هذا التجاور كما يهدد أساس إنسانية الإنسان يغدو من طبيعة أخرى تتمثل في ما نسميه بمكر التقنية وهذا هو المسار الثالث لتحولات ذاتية القوة.

3 – المسار الثالث : تبلغ ذاتية القوة ذروة غايتها بالتحامها بالتقنية، إنها اللحظة التي تغدو فيها الذاتية مغتربة عن قوتها، منفصلة عما تستطيعه، إن ذاتية القوة في التحامها بالتقنية غدت غاية في حد

ذاتها، ولم يعد الإنسان سوى وسيلة من أجل التقنية تعيد إنتاجه وفق مبادئها هي، لا وفق إرادته ورغبته.

إن عمل التقنية كما بينا في كتابنا: الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق، أضحى مسيطرا، وأضحى الكائن الإنساني متحكما فيه، في نوازعه وهواه. كما أضحت الحقيقة غير متعلقة بالكائن الإنساني، بقدر ماهي تعبير عن حقيقة التقنية ذاتها، وهذا المصير الذي انتهت إليه التقنية بوسائلها الاتصالية الإعلامية والتكنولوجية استطاع أن يشبع في الكائن رغبته في المعرفة وفي تلقي المعلومات كما استطاعت أن تجعل منه كائنا استهلاكيا بامتياز، وبذلك حولته إلى نسخ متشابهة، كما حولت نزعته في البحث عن الإبداع والخلق إلى رضى تام بواقع التقنية التي تقدم إليه كل شيء، ولكنها في نفس الآن تأخذ منه كل شيء روحه وكيانه ووجدانه، ففي الوقت الذي تقر به من غيره / آخريته، وفي الوقت الذي توهمه فيه بوهم العالمية والمواطنة الكوسموبوليتية، فإنها تجعل منه كائنا بدون إرادة، كائنا انتهى زمانه، وانتهت خاصيته الزمانية، لتفسح المجال لزمان التقنية وللخاصية التقنية، بماهي نفي خالص وجذري لكينونة الإنسان لصالح كينونة افتراضية تقدمها التقنية على أنها الأصل، أما الإنسان فلا تقدمه سوى كنسخة مطابقة للأصل، ومن ثم تصاعد ولع الجماهير بالنموذج الذي تصنعه التقنية باعتباره مثلا أعلى يحتذى، بل إن القيم التي غدت شمولية أضحت مقترنة بالنموذج الذي اختاره العقل التقني[141]. ومعنى ذلك أن مكر التقنية أخضع الإنسان لإرادته، وفصله عن ذاتيته بماهي استجماع لقوة تدبير غاياته وفق إرادة عقله الخاص. إن فصل الإنسان عن قوة الذاتية معناه فصله عن علة التأسيسية، بماهي قوة لاختبار قدرته على

---

141 – عبد العزيز بومسهولي: الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق، سلسلة أبحاث فلسفية، وليلي، مراكش، 2001، ص86. اعيد طبعُه عن دار الحرف 2009.

صنع تاريخه ومصيره الخاص والتغلب على كل الوسائط. إن الإنسان بوصفه علة تأسيسية يعني إظهار ذاتيته كنمط للاختلاف النوعي الذي يعتبر تأصيلا للممارسة التاريخية. ذلك لإن فصل الإنسان عن ذاتيته هو قضاء على الاختلاف، وهو ما يؤكده بنعبد العالي حينما اعتبر "أن أهم ما يميز عالم اليوم أي العالم وقد اكتسحته التقنية والإعلام هو غياب الاختلاف، أي سيادة التبسيط والأحادية والتنميط الثقافي على الخصوص"[142].

أصبح الإنسان في عالم اليوم ينهل من ثقافة جارية نحو التوحيد، توحيد تاريخ الكرة الأرضية بتدخل وسائط الإعلام التقنية التي توزع في العالم كما يؤكد كونديرا، نفس التبسيطات والصيغ الجاهزة التي يمكن أن يقبلها مجموع البشرية[143].

فما يكشف عنه هذا التحليل هو أن الذاتية بما هي قوة تأسيسية للاختلاف بوصفه سمة الوجود النوعي للإنسان في العالم تغدو مستهدفة ومندورة للائتلاف، بمعنى أن الغيرية باعتبارها الخاصية المميزة لقوة الذاتية أساس التفاعل الإنساني تغدو موضع نسيان.

إن العالم الذي يستهدفه مكر التقنية سيكون إذن موسوما باللاغيرية، إنها حالة من التلاشي ستصيب العلاقات الإنسانية ما لم يتولد صراع من طبيعة أخرى، إنه بالطبع ليس صراعا بين الحضارات ولكنه صراع بين قوة الذاتية وبين ذاتية القوة المؤسسة على مكر التقنية، صراع يستهدف توكيد الإنسان كعلة تأسيسية[144]

142 - بنعبد العالي: ضد الراهن، ص 24.

143 - المرجع السابق، ص 24.

144 - بومسهولي: الكائن والمتاهة، التفكير في الزمان المعاصر، سلسلة أبحاث فلسفية، منشورات، منشورات مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب، ص 37.

ملتحمة بقدرتها على استرداد قوتها في تدبير الغايات، والانفلات عن هيمنة التقنية. إنه الشرط الجوهري لإمكانية التفاعل البشري ولإمكانية حوار الثقافات، وقد مكنت قنوات التواصل الاجتماعي عبر الأنترنيت الذاتية الإنسانية من الانخراط بالفعل في بناء عالم جديد، هو عالم التعايش الحر.

IV - على أي نحو ينبغي أن نعيش؟

"إن كيفية العيش على نحو فلسفي، هي بكل بساطة، سلوك يتحلى به الفيلسوف في الحياة اليومية. "

بيير هادو

لو تأملنا السؤال المطروح للمناقشة، على أي نحو ينبغي أن نعيش؟ تأملا فاحصا، فإننا نكتشف بأنه سؤال ماكر، يحتمل قراءتين، القراءة الأولى ستقودنا إلى موقف معياري وفق المنظور الأخلاقوي، أما القراءة الثانية فهي تقودنا إلى موقف وجودي، وفق منظور مغاير يتجاوز المعيارية الأخلاقية، نحو اثيقا الوجود.

في القراءة الأولى يتمحور الإشكال حول "ما ينبغي" فهذه الصيغة لها نفس دلالة السؤال الأخلاقي الكانطي، ما الذي يجب علي فعله؟ و هو السؤال الثاني الذي يؤسس للواجب الأخلاقي، فالكائن الأخلاقي هو الذي يمتثل للواجب، و يخضع سلوكه لقواعد أخلاقية كلية غير مشروطة بشروط الحساسية. و بالتالي فان النحو أو بالأحرى الكيفية التي ينبغي العيش وفقها ليست سوى كيفية معيارية يخضع فيها الخاص أو الخصوصي، لما هو كلي و كوني. و من ثمة فليست الأخلاقية سوى ذلك الأفق الذي يحدد معايير السلوك الإنساني التي

تصيره مطابقا للقواعد الأخلاقية، و هو ما يعني أن أي تصرف أما أن يكون تصرفا أخلاقيا، و إما إن يكون لا أخلاقيا بانزياحه عن الواجب و عن القاعدة الأخلاقية المجردة.

فالجواب الذي تتضمنه القراءة الأولى هو كالتالي: " ينبغي أن نعيش على نحو يمتثل فيه سلوكنا المعيش للقواعد الأخلاقية" يفضي بنا هذا الجواب إلى معيارية صارمة، لكنه لا يحل إشكال "الوجود الإنساني" باعتباره "وجودا معيشا"، ذلك لان الحل الذي يفترضه يستهدف الإنسان لا بوصفه جسدا، و إنما بوصفه عقلا منزها، أو إرادة محضة من غير مضمون حسي أو وجداني، فالامتثال للواجب يفقد قيمته الأخلاقية بالنسبة لكانط حينما يكون دافعه الميل أو الرغبة أو حين يكون مشروطا بمنفعة ذاتية. إن هذا المأزق الذي يفصل الكائن العاقل عن جسده، هو أساس كون الأخلاق في عمومها لا تجيبنا عن سؤال الكيف، لأنها ظلت منذ تأسيسها و حتى اللحظة الكانطية باستثناء اللحظتين الابيقورية و الرواقية، تنظر للإنسان لا كجسد و كبنية مركبة أساسها الرغبة، و إنما كروح تتحدد أخلاقيتها بنفيها للميول الذاتية، و الرغبات الحسية، و قمعها لمتع الجسد و ملذاته. و هي لذلك تؤسس نوعا للطهرانية التي تقود إلى اختزال الجسد وإرجاعه مغتربا عن عالمه المعيش. و بالتالي لم تستطع الأخلاق عموما إن تجيب عن سؤال الكيف، و إنما ظلت جوابا عن سؤال ما الذي يجب أن يفعله الإنسان ليكون أخلاقيا، و يكتسب فعله قيمة فاضلة. بينما تتميز الايتيقا بوصفها علما و فنا يعيد تأسيس الأخلاق لا وفق ما ينبغي فعله و لكن وفق كيفية يغدو من خلالها الفعل الأخلاقي تعبيرا عن رغبة الإنسان بما هو ذات جسدية خاصة، تلتقي برغبات ذوات أخرى راغبة، و بالتالي تغدو تعبيرا عن كيفية من الكيفيات الذاتية الإنسانية المشتركة عموما.

أما القراءة الثانية فلا تقودنا الى سؤال الواجب أو ما ينبغي فعله لنعيش على نحو ما تقتضيه أخلاق الواجب؛ و إنما إلى سؤال " النحو" أو "الكيفية" التي "ينبغي" أن نعيش من خلالها، و ينبغي هنا لن تحيل إلى الواجب، بقدر ما ستحيل إلى تلازم النوع و الوجود، أي تلازم الكيف و الوجود المعيش، و هو تلازم منتج لقيم فن العيش الذي يحتفي بالجسد الإنساني، و يسمح بان ينفتح على نمطه الخاص، أي بان يصوغ وجوده وفق إمكانيات تسمح بان يوجد على نحو أحسن، وهذا ما يجعلنا نقترح اعادة السؤال الى الصيغة التالية: "على أي نحو يمكننا أن نعيش؟" فصيغة الإمكان تنقدنا عموما من الأخلاق و من سلطة الأمر الأخلاقي، و تجعلنا داخل تجربة محايثة، نختبر من خلالها إمكانيات إبداع و ابتكار أنحاء و كيفيات للعيش، أي تسمح بانبثاق " تجربة فن العيش" و هو ما يتيح لنا بلورة السؤال مرة أخرى في صيغتين مختزلتين :

1 - كيف يمكننا أن نعيش؟

2 - كيف يمكنني أن أعيش؟

محور السؤال الاول هو الذاتية المشتركة أو الإنسانية بما هي كونية تتشكل من ذوات تتقاسم العيش وفق كيفية تتلاءم و المنظور الكوني.

أما محور السؤال الثاني فهو الذات / الأنا الخصوصي المعني بصياغة وجوده على نحو خاص، بوصفه رغبة خاصة معنية و حدها بإرضاء ذاتها، حتى و إن كانت هذه الرغبة متوقفة على رغبة أخرى.

يطرح علينا السؤال كيف يمكننا أن نعيش؟ التفكير في منظور يؤسس للعالم البيجسداني الذي يضمن العيش المشترك من خلال " تفاهم متبادل تدخل فيه تجارب الذات و مكتسباتها في علاقة مع تجارب الآخرين، و هو الأمر الذي يؤدي حسب "هوسرل" إلى الانسجام بين

الذوات في صلاحياتهم، و بالتالي تحقيق الوحدة بين الذوات، و رغم تعددية الصلاحيات و ما هو فيها موضع صلاحية، فانه يتم الحصول على اتفاق يتجاوز التنافرات. و بفضل ذلك أي بفضل الوعي الجماعي بين الذوات يكتسب العالم الواحد ذاته كعالم معطى جزئيا سلفا في التجربة، و جزئيا كأفق مفتوح لتجارب ممكنة للجميع، صلاحية دائمة يحافظ عليها باستمرار أي بوصفه عالما هو بمثابة الأفق الشامل للأشياء الموجودة، و المشترك بين جميع الناس، فالذوات التي تشارك في هذه التجربة تعرف إنها تعيش في أفق البشر المتعايشين معا و الذين بإمكان كل واحد منهم أن يدخل معهم في علاقة فعلية أحيانا، و في علاقة ممكنة أحيانا، و هم منتمون التي نسق كلي للعالم يستوعب التعدديات التي يعيها كل فرد لذاته في التجربة الفعلية لنفس الشيء[145].

إذن فما يسميه هوسرل بالذاتية المشتركة يعتبر شرطا أساسيا لتشكل كل ذات وفق ما هي عليه، و محفزا لها على البناء، فالذاتية المشتركة هي هيئة اجتماعية إنسانية و مكانية لكل الذوات الانوية. ينبني أسلوب عيش الذاتية المشتركة على الوعي اليقظ، أي على حياة الوعي الذي يندرج ضمن نسق يعلي من شان إمكانية التفاعل بين الإرادات الحرة التي لا يرضي رغباتها سوى العيش داخل أفق ديمقراطي، ذلك لان الإرادة المشتركة هي المعنية بمصيرها. و من خلال الاختيارات الإستراتيجية التي تبني من خلالها افقها التاريخي، الذي يجعلها منتمية للفضاء الكوني للإنسانية أي لهذا الروح الكوني الذي يجعل العيش المشترك ممكنا، ذلك لأنه عيش وفق مقتضى روح المدينة / الدولة، و من ثمة لن تغدو كيفية العيش تصريفا لإرادة الاستحواذ والتملك التي تجهز على اختيارات الذاتية المشتركة، لصالح ذات مطلقة أو طائفة مهيمنة، لتعيد

---

145 – ادموند هوسرل : أزمة العلوم الاروبية و الفونومولوجيا الترنسدنتالية. ت اسماعيل المصدق. المنظمة العربية للترجمة بيروت 2008 – ص 257

التحكم في مصير مجتمع ما، و استغلال قدراته و عطاءاته، و بالتالي إنتاج ثقافة نمطية لا مدنية ذات توجه شوفيني أو ديني أو كلياني، بل على العكس من ذلك سيغدو أسلوب العيش فنا لتدبير الحياة اليقظة، يتمثل هذا العيش في المواطنة و السلوك المدني أي العيش وفق مقتضى الحق و الواجب، أي وفق مقتضى العقل، بما يفرضه على الذاتية المشتركة من احترام لقواعد المدينة، انه الاحترام الذي لا يعني فقط الاعتراف ما بين الذوات التي تتقاسم العيش، وإنما يعني ترسيخ المسؤولية بما يمنح المعنى أو القيمة لفن الحياة داخل المدينة، فبغياب المسؤولية تبدو المدينة بلا معنى أو قيمة، فهي تعيش على نحو غفل، و العيش على نحو غفل ليس عيشا وفق فوضى خلاقة (تحدث بعد سقوط الأنظمة الشمولية غالبا، لكن سرعان ما تعيد بناء نظام جديد يستجيب لأفق مغاير)، و إنما هو عيش وفق قطيع لا يرى ابعد مما هو عليه، و لا يعنيه بتاتا ذلك الآخر الذي يشاركه العيش، ليس في عيش القطيع وعي بالذات أو اعتراف بالآخر. وهنا نتساءل و هو تساؤل مشروع: كيف تعيش مدننا اليوم؟ أتعيش حقا وفق عيش يقظ تؤسسه المسؤولية، أم إنها تعيش فوضى و انفلاتا منقطع النظير؟

لا نعيش في مدننا اليوم بكيفية تعكس تشبعنا بقيم فن العيش، أي بانتهاج سلوك مدني موسوم بمبادئ المواطنة، بقدر ما نعيش بكيفية عشوائية، فالفضاء العام للمدينة محكوم بذهنية الأعرابي (صانع العالم العربي: الجابري)، و نحن كذوات بشرية لا نتصرف بحس مواطني، بقدر ما نتصرف بحس بدوي، لا يعير بالا لقوانين المدينة، كقوانين السير و نظام المرور سواء من قبل السائقين أو الراجلين. اغلب فضاءات المدينة باتت خاضعة للترييف فلم تعد سلطة المدينة قادرة بتاتا على فرض احترام القانون، و خصوصا بعد اندلاع انتفاضات الربيع العربي، و التي للأسف الشديد لم تتأسس

على فكر تحرري ثوري يحمل تصورات عميقة لمشروع مجتمعي حداثي هدفه الانخراط في الفضاء الحر للإنسانية، بقدر ما تأسست على أحداث تلقائية. و لعل المستفيد الأكبر للنتائج المترتبة على هذه الانتفاضات ليس سوى هذه النزعة الترييفية التي حولت مدننا إلى فضاء لا مدني، و هي نزعة تحمل معها ثقافة معادية للحداثة و حرية الإبداع بتحالفها مع مد اسلاموي شرع منذ الآن في فرض املاءاته على مجال الحرية العام.

ربما قد نكون أخطانا الطريق إلى الحرية التي تعد شرط إمكان فن العيش، ما يبدو في الأفق القريب للتجربة المعيشية- التي تخوضها الشعوب العربية و منها المغرب العربي- الإسلامي الامازيغي المتنوع الروافد هو هذا الشكل الزاحف من الممارسات المقوضة للعيش المشترك داخل مؤسسة المدينة / الدولة، ليس لهذا التشخيص علاقة برؤية تشاؤمية مغالية، بقدر ما هو توصيف لواقع حياتنا وسلوكنا اليومي الموسوم عموما باللامسؤولية. و مع ذلك ليست مهمة المفكر هي إن يتموقع خلف تأملاته عاجزا عن التفاعل مع الواقع ، و إنما يكمن دوره الأساس في الانتصار لقيم المدينة. فقد نعيش على نحو بئيس ناتج عن عن العجز عن الفعل (سبينوزا) وعن انعدام القدرة على ابتكار صيغ مبدعة للوجود المعيش داخل المدينة، لكننا نكرر الخطأ مرتين حين نغدو كنخبة مثقفة منخرطين في ثقافة التبرير التي نكرس من خلالها نمطا ثقافيا يعادي الحرية و الفن و الإبداع. فن العيش لا يتأسس إلا بالحرية وفق قواعد الديمقراطية، لكن ليس باختزال الديمقراطية في صناديق الاقتراع ، و بالتالي العودة بالمجتمع إلى شكل من أشكال استبداد أغلبية(؟) تحتكر الدين لصالحها، وتستغله بفرض أسلوب لا مدني يتنافى مع الديمقراطية نفسها، ومع السلوك المدني.

ما يحدث في مصر و تونس الآن و ربما المغرب يعطي الانطباع بان الربيع الديمقراطي الذي أطاح بأنظمة فاسدة، استبدادية، قد تحول إلى نمط مغاير للوصاية الاستبدادية، التي شرعت في تبنيها جماعات سلفية متشددة، بدأت منذ الآن في رسم ملامح مجتمع بمقاييس سلفية وهابية معادية للحياة و الآخر و الفن و الإبداع. طريقنا نحو الحرية مازال محفوفا بالمخاطر، و من ثمة ليس من منقذ لنا سوى الوعي اليقظ الذي من خلاله تنكشف الكيفية المضادة لكل تنميط أو تشميل أو اختزال للحياة المشتركة داخل صيغة وحيدة مريضة بوهم المطابقة للأصل. كل وعي يقظ هو وعي بالذات، و بالتالي فالذاتية المشتركة هي فضاء للحياة اليقظة التي تمنح كل ذات واعية إمكانية تختبر من خلالها قدرتها على ابتكار كيفيتها الخاصة، و من ثمة يغدو السؤال الفلسفي الأساسي بالنسبة لكل ذات يقظة هو: كيف يمكنني أن أعيش؟

انه السؤال الغائب عن أية إستراتيجية ثقافية عربية، بما انه لم يدخل قط في المنظور الثقافي أو السياسي العربي. لان النسق الثقافي السائد نسق معاد للفرد، فثمة نهج تبخيسي جعل مفهوم الفرد كغير، وكمجال للخصوصية لم ينبثق بعد في ثقافتنا السائدة الجمعوية النزعة، هذا ما يعني أن حرية الفرد بما هو أنا شخصي و بما هو ذات واعية ظلت منحجبة عن المشروع المجتمعي.

أنا كفرد لست حرا حرية تامة و مسؤولة إلا بقدر خضوعي لجماعة و لنمط تفكيرها الذي يعيق بروزي كذات تسهم في ابتكار كيفية مغايرة تسمح بانبثاق إمكانيتي الإبداعية. أنا لا أعيش عيشا يقظا بقدر ما أعيش كموجود غفل. و تلك هي المعضلة، معضلة وجودي داخل هذا العالم الذي لا يمنحني فرصة الانتماء إلى الفضاء الحر البينانساني " فضاء الإنسانية المشتركة".

يقتضي الأمر لكي أغدو فردا، و أعيش عيشا يقظا أن أصير ذاتا مستقلة واعية بذاتها، تحوز إمكانية مصيرها لا بانعزالها عن الذاتية المشتركة، و لكن من خلال تفاعلها بالذوات الانوية المشاركة لوجودي. أن أصير ذاتا يقظة معناه أن انكشف كمسؤولية معنية بمصيرها الخاص، و معنية بالآخر، لا من خلال إجباره بمسؤوليتي، و لكن من خلال حفظ وجوده و ضمان حريته أي من خلال إعلاء مسؤوليته الخاصة هو أيضا. فالمسؤولية ليست إجبارا للآخر من اجل اختزاله داخل الذات، و إنما هي كيفية من كيفيات انبثاق كل ذات يقظة في عالم العيش، الذي لا يستقل عن الحاضر الممتد بوصفه مساوقا ليقظة الوعي و الممارسة الفعلية و الممكنة، فهذا العالم هو في استحضار بالنسبة للذوات التي تعيش فيه متيقظة، هو دائما حاضر سلفا و موجود سلفا، و هو الأرضية و الحقل الشامل للممارسة الفعلية و الممكنة. فان نعيش حسب "هوسرل" أن نعيش في يقين من العالم، هو أن نكون واعين دائما و فعليا بالعالم و بأنفسنا بصفتنا نعيش في العالم، أن نعيش يقين وجود العالم، أن ننجزه بالفعل. ومن ثمة فهناك كيفيتان للعيش: الكيفية الأولى هي العيش المباشرة في العلم إزاء موضوعات معطاة في كل مرة و ذلك في استمرارية عادية غير منقطعة، في وحدة تأليفية تخترق كل الأفعال، أما الكيفية الثانية فهي كيفية عيش غير مباشرة تعتمد تغيير الوعي الموضوعاتي بالعالم يكسر الحياة المباشرة العادية، و اهتمامنا يتوجه إلى التغيير الذاتي الكيفيات العطاء و الظهور و الصلاحية المتضمنة فيها. ذلك التغيير الذي ينجز بجريانه الدائم و بربطه التأليفي الذي لا ينقطع خلال انسياب الوعي الموحد بالوجود البسيط للعالم.[146]

146 – نفسه ص 233

الكيفية الثانية تعبير عن موقف انعكاسي متواصل متجه نحو كيفية العطاء الذاتية التي يسمح انجازها بظهور الموضوعات لنا في عالم العيش، و للتمكن من توجيه الانتباه إلى كيفية العطاء يجب التوقف عن انجاز الاعتقاد في وجود الموضوعات و العالم، و التحول نحو الملاحظة التي يغدو من خلالها الفينومولوجي غير مهتم أو مشارك، و هذا هو حال الايبوخى الذي يميز الموقف الفلسفي عن الطبيعي، فبفضل هذا الموقف يتم بلوغ تحول كامل في موقف الحياة بأسرها، أي بلوغ كيفية جديدة تماما للحياة، يتحرر فيها نظر المتفلسف من قيد العطاء المسبق للعالم، و ينفتح من خلال ذلك على نوع جديد من التجربة و التفكير و التنظير يكون فيه فوق وجوده الطبيعي و فوق العالم الطبيعي دون أن يفقد شيئا من معناه و حقائقه الموضوعية.[147]

ربما يغدو التفلسف في تأويلنا -من خلال انجاز الايبوخى -هو كيفية من كيفيات استعادة الحاضر التي تسمح ببلوغ طريقة جديدة و مغايرة تماما لفن العيش، أي بلوغ طريقة مبتكرة منفتحة على نوع جديد من التجربة و التفكير.

الكيفية المغايرة لفن العيش هي ما يميز المتفلسف دائما (و ليس المتفلسف هنا بالضرورة هو المنشغل بتاريخ الأفكار و المفاهيم الفلسفية)، و لكنه أيضا من يعيش فن الحياة من يبتكر لنفسه داخل الحياة المشتركة، صيغة مغايرة تتجاوز أفق الحياة العادية التي ترهن السلوك البشري بنمطية رتيبة، يعجز من خلالها الكائن البشري على الفعل الابتكاري الذي يجدد به حياته الخاصة. فالعجز أساس الحياة البئيسة، أما الفعل الابتكاري هو أساس الغبطة، الناتجة عن الاستمتاع بلحظة التحكم في الفعل و توجيهه. فالعجز يولد الحرمان الذي يحول دون استمتاع

147 - نفسه ص 241

الفرد بذاته و من ثمة فهو رديف الشقاء و نقيض السعادة، بينما يولد الفعل انتشاء الرغبة بلحظة الانجاز، و من ثمة فهو رديف السعادة.

يدعونا التفلسف إلى التمرن على الفعل لا بما هو انجاز فحسب، بل بما هو تجربة روحية أيضا ، بما هو نشدان للحكمة، يحدد بيير هادو " التمرين الروحي بوصفه ممارسة إرادية، شخصية، هدفها تغيير الفرد، و تغيير الذات"[148] كما يرى بان كيفية العيش على نحو فلسفي، هي بكل بساطة تصرف يتخذه الفيلسوف في حياته اليومية[149] و تلك كانت طريقة الفلاسفة الابيقوريين و الرواقيين و غيرهم ممن كانوا يهتمون أساسا بالكيفية التي تمنح معنى و قيمة الحياة، تكتسب تجربة العيش في العالم قيمة روحية، مادامت هي تمرين على العطاء بكيفية مختلفة تعلي من شان سعادة الفرد، و من شان الاستمتاع والغبطة واللذة، بما يضمن حياة قادرة على تحمل مأساة الوجود، و على تحقيق متعة الحياة أيضا. إذن :

كيف يمكنني أن أعيش؟

لكي أعيش وفق كيفية خاصة فلا بد أن أغدو علة تأسيسية.

إن أهم تغيير أساس أجريه على ذاتي هو تغيير يمس رؤيتي للعالم المعطى بكيفية مباشرة و الذي تجعل تجربتي الروحية الخاصة متحررة من أحكامه الجارية، ليس الإنسان علة تأسيسية إلا لكونه يبدع مسارات جديدة مغايرة للحياة، و لكونه يعيش على نحو مخالف للوجود (المعطى).

الإنسان إما معلول أو علة، فهو معلول حينما يكون وجوده كوجود معطى كما من غير كيف، فكينونته هي أيضا متفردة بما أنها

148 - Pierre Hadot : *La philosophie comme manière de vivre*. Ed Albin Michel 2001. P. 145
149 - Ibid : P. 159

جسم مستقل، و لكنه لا يشكل الاكثرة مع الأجسام الأخرى، قد يحوز وعيا لكن ليس هو الوعي اليقظ، و إنما الشعور المنفعل الذي يجعله منقاذا للانفعالات و الأهواء أي عاجزا عن الامتثال للعقل، و هذا النوع من الانفعالات هو ما يسميه سبينوزا بالعبودية، و العجز عن ابتكار كيفية تتمثل الوعي اليقظ أي تختبر كفايتها في استخدام العقل و الجرأة على معرفة الكينونة و على تصريف الكينونة بما هي فعل هي ما يسميه كانط قصورا، يجعل الإنسان معلولا للضرورة التي تقتضيها الطبيعة أو تقتضيها العادات و التقاليد أو الثقافة السائدة، فينخرط الكائن انخراطا لا واعيا في اجترار الحياة البئيسة، و في إعادة إنتاج قيم تبخس الكرامة الإنسانية، فيمارس الاستبداد أو يمارس عليه الاستبداد و القهر الاجتماعي، فما ينفك الإنسان المعلول يتعلق بأساليب الماضي مجددا قيمها الاستعبادية و يضفي عليها قداسة مستمدة من الأعراف أو من الدين أو من اللغة أو من العرق الذي ينتمي إليه رافضا بالتالي أي انفتاح على آخرية الغير التي يراها مقوضة لوجوده الغفل.

و من ثمة فليس للإنسان المعلول كيفية تصير العيش فنا قادرا على منح جسده لحظة الحاضر الصائر الذي يضفي القيمة لكينونته.

أما الإنسان العلة، فهو الذي يكون وجوده على نحو الكيف ووجوده على نحو إلكيف مشروط بوعي يقظ يحول جسمه المستقل إلى جسد. فالجسم مدار الكم، أما الجسد فهو مدار الكيف، فلا يغدو الجسد جسدا إلا إذا صار ممتلكا لكيفية يصوغ من خلالها جسده على نحو خاص، و ذلك باختبار قدرته على استعمال العقل، فيعيش وفق مقتضى العقل، لا يعني هذا انه منزه عن الأفعال و عن الخضوع لسلطة اللاوعي، فذلك مما لا يقدر اي إنسان على ادعائه، و إنما يعني ما يستطيعه و ما يقدر عليه في خضم عالم محفوف بالمخاطر و الاكراهات، و من ثمة فالإنسان العلة هو الإنسان الذي يركز على

الفعل و يمنحه قيمة الحدث التأسيسي. و ليس الإنسان علة تأسيسية إلا لكونه يختبر الإمكانيات التي تنتج كيفيات مبتكرة للعيش. فالإنسان العلة قادر على قلب القيم، خاصة القيم الممجدة للفرد و التي تمنحه الحق في استعادة وجوده الخاص، أي الحق في الوجود الحر الذي يجعله بمنآى عن التنميط الثقافي و الأخلاقي الذي يحول دون تملك الكينونة لكيفية العيش الخاصة التي التي تنخرط من خلالها في حل وضعيتها الإشكالية داخل المجتمع من غير املاءات أو وسائط (خاصة تلك الاملاءات المسماة بالفتاوى، و التي يصدرها أشخاص لا يكتفون بالإرشاد فيما هو داخل المجال الخاص للعقيدة أو العبادة، و إنما يقتحمون المجال الحميمي للذات و يذهبون بعيدا في فرض شكل معين لسلوك ينافي الحياة و الزمان و التاريخ و الإنسان).

إذن فالطريق نحو عالم معيش جديد، يغدو عالما لفن العيش، يقتضي نحت هذا المسار نحو انسان العلة التاسيسة. فابتكار الوجود، ينبني على قدرة كل ذات على العطاء وفق امكانياتها الخاصة في المساهمة في تأسيس أفق جديد.

خاتمة

نحو تعايش منفتح

يظل سؤال التعايش مفتاحا أساسيا لفهم الواقعة الإنسانية، وفهم التفاعل الإنساني داخل هذه الواقعة باعتباره مؤسسا لتلك العلاقة بالآخر التي تنبثق عنها أخلاق الغير بوصفها انفتاحا للإنسان على غيريته، وعلى الوجود في العالم، وعلى موجود العالم الذي يشاركه الحياة، ويتقاسم معه فضاء الحرية الفسيح، حيث يتحدد معنى الوجود بوصفه عطاء، فمسؤولية الوجود هي أن يمنح ويعطي، فهو لا يسلب إلا إذا أعطى، فهو يعطي الموجود، ويتركه يعيش وفق نمطيته الخاصة، تاركا إياه يتلمس دروب حياته، مكتشفا غيريته في العطاء، وملتقيا غيره من خلال العطاء، ومن ثم فإن علاقة تفاعل الإنسان بالوجود وبالموجود أساسها العطاء، وبهذا المعنى تتحدد الغيرية كعطاء، بما هي نمط التعايش الأصيل المنْفَتِح.

لا تقوم سمة الوجود الحي على الكليانية المتماثلة بذاتها، حيث الكينونة لا توجد إلا على نحو متماثل مطابق لذاتها، وإنما تقوم على العطاء بوصفه إمكانية انفتاح الآخر الذي ينبثق في مغايرته لكلية الوجود، إنه انفتاح مؤسس للزمن في مغايرته لأبدية الوجود، فالزمن هو آخر بوصفه الاستثناء الذي ينفلت عن أبدية مطابقة لذاتها، أبدية مطلقة ليست متغايرة ولا متغيرة، فهي ليست متغايرة باعتبار انعدام الآخر فيها، وليست متغيرة باعتبارها لا زمنية.

والزمان ينفتح في الكائن الإنساني، كمغايرة وتغير، إنه هو من يعين انبثاق المجرى الانطولوجي على حد تعبير عبد الصمد الكباص. إن إمكانية الكائن الإنساني، هي شرط إمكان الوجود على نحو مغاير، أي شرط إمكان انبثاقه كآخر زماني متناه متغير، يحوز صفاته على أساس اللقاء بالآخر، ومن ثم فهو الكائن الاستثنائي الوحيد الذي يغدو آخر متغيرا منفلتا عن المجرى الطبيعي، بما أنه يتجاوز حالة الطبيعة / الفطرة، ويصير منتميا إلى حالة الثقافة، أي يغدو الكائن الأخلاقي بامتياز.

وفق هذا المنظور تتأسس الايطيقا من خلال اللقاء بالآخر، وبهذا المعنى فهي تعبير عن تجل لوجود خاص، لا يكتسب تحديداته الجوهرية الخاصة، التي يصبح عبرها نوعا، لا امتدادا، إلا في علاقته بهذا الآخر، الذي يكون وجوده سابقا على وجود أية ذاتية، فالأنا الذاتي لا يتحدد إلا إذا كان هناك آخر ذاتي يسبقها في الزمان، داخل زمانية التفاعل الإنساني، هذا الذي يضمن شرط انفتاح الذاتية على الغيرية ويجعل أفق الكونية ممكنا.

إن انفتاح الذات على غيريتها أي قابليتها في أن تصير آخر، منفلتة عن تطابقها الهووي (نسبة إلى الهوية) من جهة، وعلى الغير أو ذاك الآخر المستقل عنها، غير المتماهي بذاتها، هو شرط جوهري، لأخلاق الغير، أي لايطيقا تسمح لذات الكائن الإنساني بأن ينفتح على نحو مغاير، أي وفق نمطيتها الخاصة في الحياة، لكنها في الوقت ذاته تجعل من نمط وجودها الخص سبيلا للعبور نحو الآخر، بمعنى أنها لا تطابق بين نمطية الوجود وبين هويتها الصافية، ولكنها على العكس من ذلك تؤسس وجودها النوعي في التخلص من وهم الهوية الصافية عبر اللقاء بالآخر، والانفتاح على تجربته ونمطية وجوده الخاص. بمعنى أنها لا تختزل تجربة الغير في الذات التي يتعذر اختزالها وامتلاكها، ولكن لا يتعذر انفتاحها أو الانفتاح عليها.

الغيرية هي تجاوز أصيل لوثوقية الذاتية تلك التي تجعل الذات ضحية أخلاقيتها الدوغمائية المنبنية على الحفاظ على الهوية الصافية وعلى ثوابها، بمعنى أن الوثوقية هي أساس الرؤية اللازمنية للهوية تلك التي تجعل من الهوية مبدأ مفارقا للزمان والتاريخ والتغيير، في حين فإن الهوية دائمة التشكل إنها المتغير باستمرار، فهي ما تفتأ تنفتح وتتجدد حتى في انغلاقها على نفسها، باعتبار الانغلاق هو في حد ذاته موقف إزاء الغير، وأي موقف ينفتح على الآخر بشكل ارتكاسي فإنه يرتد نحو ذاته.

إن واقعة التجاوز هي العلامة الدالة على عدم مطابقة الهوية لذاتها، وهي العلامة التي تجعل من الزمانية خاصية لأية هوية، وزمانيتها هي أساس كونيتها والتقائها بالآخر الكوني.

إذن فالكونية انطلاقا من هذا المنظور هي مجال الانفتاح الذي تتجلى من خلاله علاقة التفاعل الإنساني منبنية على الاعتراف الكوني، وعلى الاحترام المؤسس على القاعدة الكونية للحق في التسامح. إن الكونية هي إثبات للحق، إنها ليست تشميلا يكتسح حق الذات في أن تكون وفق نمطيتها الخاصة، وإنما هي على العكس من ذلك إثبات للوجود الخاص في انفتاحه على الغير، مما يعني الاقتراب من الآخر والتفاعل معه، هو اقتراب من كونية الحق.

فضمانة الوجود الخاص للذات مرتهن بهذا الأفق الكوني. ومن هنا فإن في ايطيقا الكونية استدعاء للحرية. ويتجسد معنى الحرية بالنسبة للذات باعتباره إحساسا الفسحة الوجود، وهذه الفساحة هي ما يجعل أفق الكائن منفتحا على غيريته، فالكائن الحر ليس حرا باعتبار هويته وتطابقه بذاته كما سلف، وإنما باعتبار موجوديته الغيرية، فليست الحرية هي تلك التي تخول للذات حق الاعتداء على حرية

الآخر، وإنما الحرية هي تأسيس لاعتراف كوني بحق الإنسان والآخر في الوجود الحر، فلا تغدو حرية الآخر تهديدا للوجود الخاص للذات، وإنما اغناء وإمكانية لملامسة الوجود في عطائه الحر.

إن العطاء الحر للوجود أساس فهم الذات لذاتها، باعتبارها مؤسسة في ذاتها على الغيرية، ذلك أن الآخر هو في حد ذاته يقيم في الذات، إنه هو من ينخرها من الداخل، ويصيرها ما تكون عليه في غيريتها، بوصفه شرطا لانفتاحها-فضلا عن ذلك-على الغيرية المتخارجة عنها.

تتمثل الذات باعتبار الآخر مقيما فيها (الغيرية الداخلية)، وباعتبار علاقتها بالغيرية المتخارجة عنها شكلا أصيلا للتناهي الانطولوجي للكينونة الإنسانية، ومعنى ذلك أن من يتناهى في وجوده الخاص، هو من يمتلك القدرة على إبداع ايطيقا الغير، تلك التي تجعل من أولوية اللقاء بالآخر دعامة لتأسيس نظام التعايش في العالم، وتدبير فن الوجود على أرضية التفاعل مع الغير بحيث تغدو أيطيقا التفاعل هذه إغناء للحياة وتحقيقا لعبور ما هو إنساني في الإنسان ولنوعية وجود الإنسان في العالم، تلك النوعية التي لا ترتهن بأي شرط مفارق سوى شرط الحياة ذاتها.

إذن فأخلاق التعايش التفاعلية هي إعلاء لمبدأ الحياة وإبداع لقيمها الاثباتية، تلك التي تقوم على تمجيد الالتحام بالوجود، من خلال الاقتراب من الآخر، واحترام اختياراته وأسلوبه في إغناء تجربة الحياة، المشتركة، وكل حياة مشتركة خلاقة هي التعايش الأصيل الضامن للوجود الإنساني في الكون.

تم الطبع بمطابع أفريقيا الشرق 2013
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور، الدار البيضاء
الهاتف :04 95 25 0522 / 13 98 25 0522
الفاكس :20 29 25 0522 / 80 00 44 0522
مكتب التصفيف الفني :54 / 53 67 29 0522

الفاكس : 72 38 48 0522
الدار البيضاء

مبادئ فلسفة التعايش

الكيفية المغايرة لفن العيش هي ما يميز المتفلسف دائما (وليس المتفلسف هنا بالضرورة هو المنشغل بتاريخ الأفكار والمفاهيم الفلسفية) ، ولكنه أيضا من يعيش فن الحياة من يبتكر لنفسه داخل الحياة المشتركة ، صيغة مغايرة تتجاوز أفق الحياة العادية التي ترهن السلوك البشري بنمطية رتيبة ، يعجز من خلالها الكائن البشري على الفعل الابتكاري الذي يجدد به حياته الخاصة . فالعجز أساس الحياة البئيسة ، أما الفعل الابتكاري فهو أساس الغبطة ، الناتجة عن الاستمتاع بلحظة التحكم في الفعل وتوجيهه . فالعجز يولد الحرمان الذي يحول دون استمتاع الفرد بذاته و من ثمة فهو رديف الشقاء ونقيض السعادة ، بينما يولد الفعل انتشاء الرغبة بلحظة الانجاز ، ومن ثمة فهو رديف السعادة .

يدعونا التفلسف إلى التمرن على الفعل لا بما هو إنجاز فحسب ، بل بما هو تجربة روحية أيضا ، بما هو نشدان للحكمة .



Campagnes des murs peints dans les villes en France - 1982.
Mur peint à Grenoble par l'artiste Eduardo Arroyo.

ISBN 9981-25-854-9

